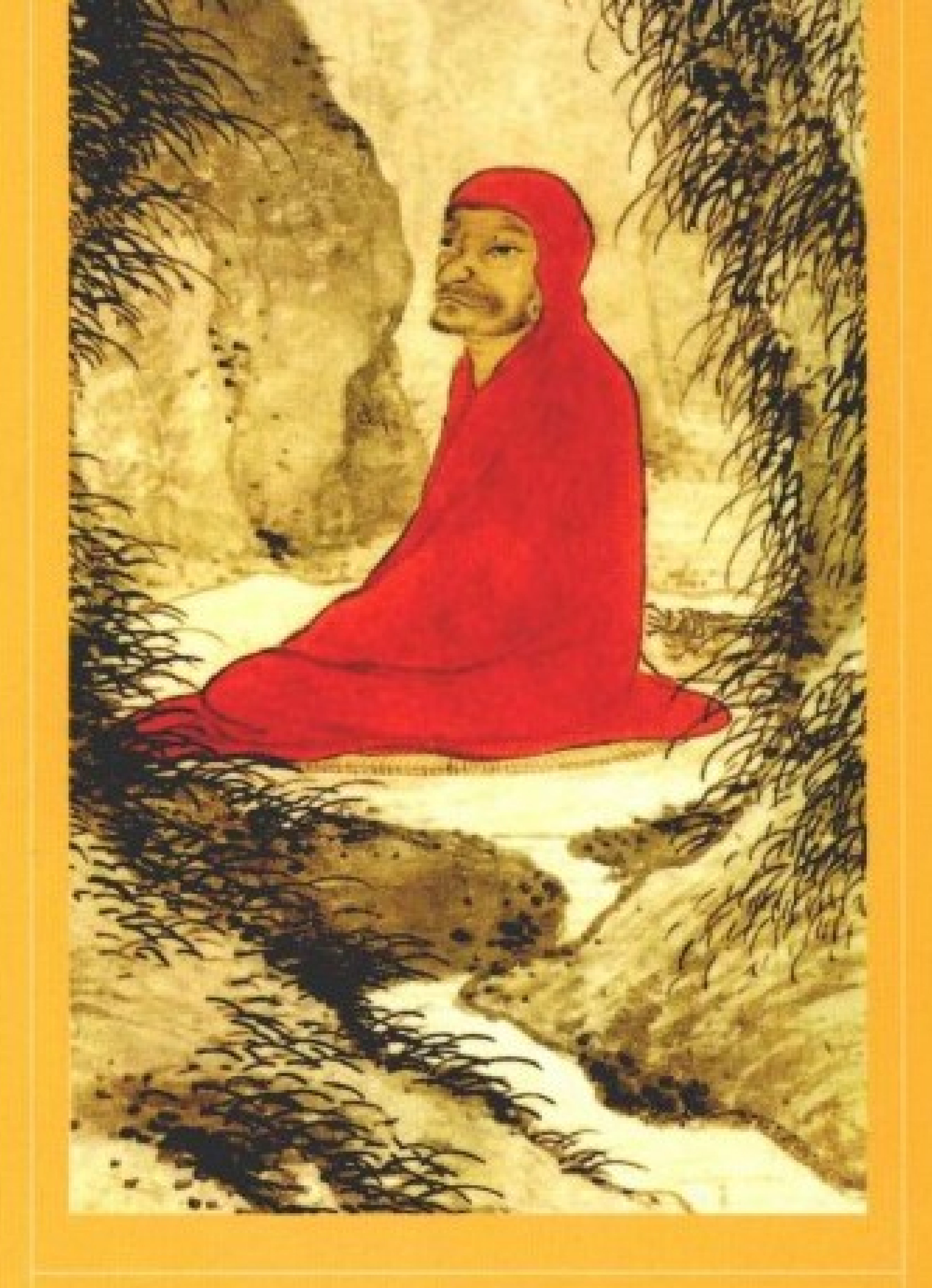


中国读本



中国的佛教

潘桂明 著

一个“白马驮经”的传说，引来了印度佛教的东渐。此后，佛教在中国的土地上生根发芽。梁武帝“舍身为奴”、玄奘西行求法、慧能“菩提本非树”的“顿悟”……随着这些经典的故事、传说和思想的传播，佛教逐渐走进大众内心……

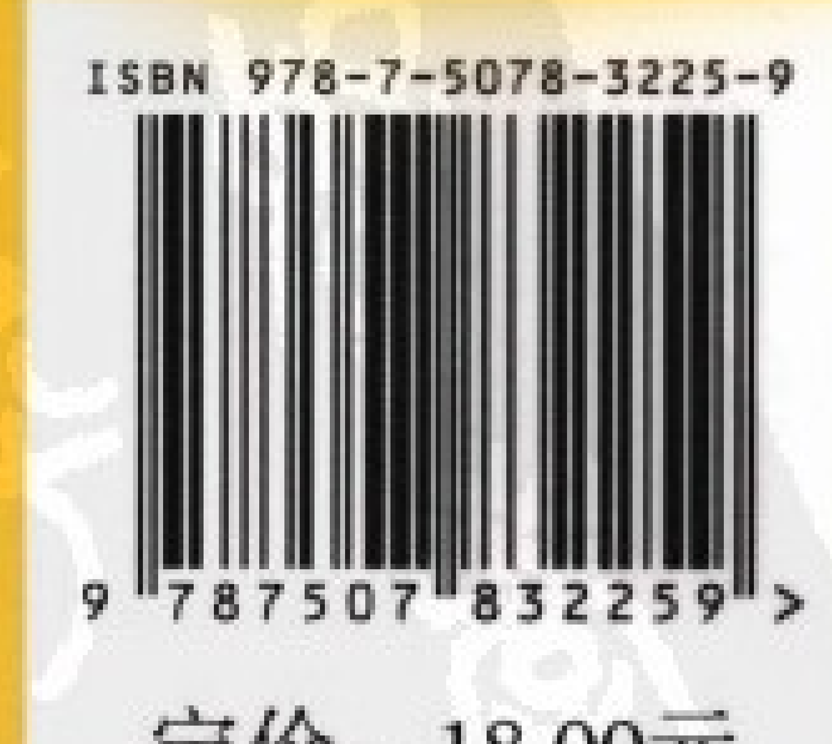
中国国际广播出版社

中国读本

中国的佛教

潘桂明　著

中国国际广播出版社


ISBN 978-7-5078-3225-9
9 787507 832259 >
定价：18.00元

图书在版编目（CIP）数据

中国的佛教 / 潘桂明著．—北京：中国国际广播出版社，2011.1
（中国读本）
ISBN 978-7-5078-3225-9

Ⅰ．①中…　Ⅱ．①潘…　Ⅲ．①佛教史—中国
Ⅳ．①B949.2

中国版本图书馆CIP数据核字（2010）第221421号

中国的佛教

著　　者	潘桂明
责任编辑	刘川民　武士靖
版式设计	国广设计室
责任校对	徐秀英
出版发行	中国国际广播出版社（83139469　83139489[传真]）
社　　址	北京复兴门外大街2号（国家广电总局内）
	邮编：100866
网　　址	www.chirp.com.cn
经　　销	新华书店
印　　刷	北京广内印刷厂
开　　本	640×940　1/16
字　　数	80千字
印　　张	10.75
版　　次	2011年1月　北京第一版
印　　次	2011年1月　第一次印刷
书　　号	ISBN 978-7-5078-3225-9/B·78
定　　价	18.00元

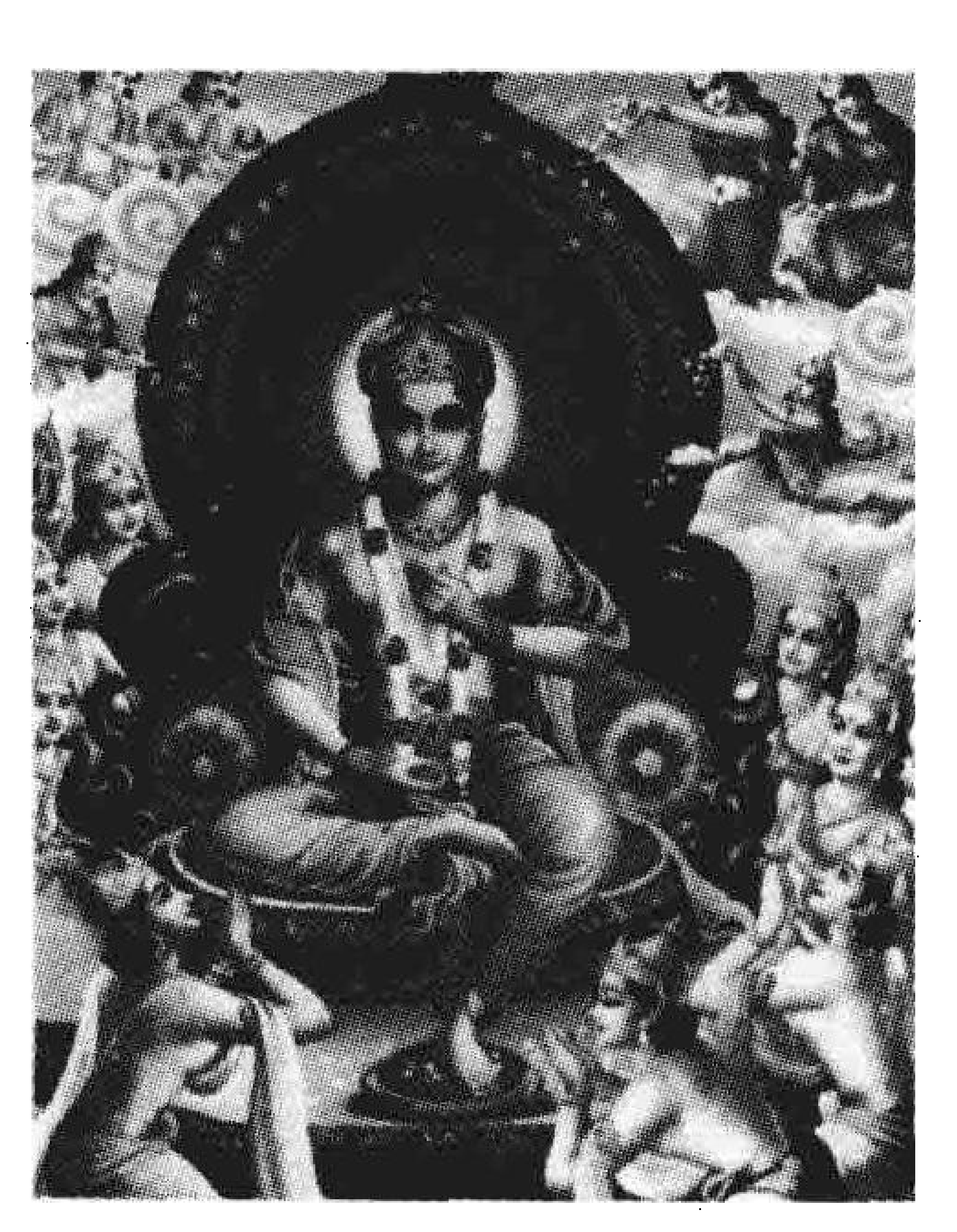
目　录

第一章
中国佛教的渊源

一　菩提树下的觉悟

佛教起源于印度，数百年后才传入中国。

佛教创立者释迦牟尼姓乔答摩，名悉达多，大约诞生于公元前565年，逝世于公元前485年，活了80岁，与我国春秋时代的孔子是同时代人。在他“觉悟”之后，被尊称为佛陀，意为“觉悟者”。释迦牟尼也是尊称，意为“释迦族的圣人”，这是因为他出身于释迦族的缘故。



大雄如来

释迦牟尼原是古印度北部迦毗罗卫国（在今尼泊尔境内）的王子，父亲净饭王，母亲摩耶夫人。他从小在宫廷里接受的是上流社会的婆罗门教传统教育，能文善武。净饭王见儿子相貌端庄，天资聪慧，希望他将来继承王位，制止周围列强的侵犯，成为功勋卓著的“转轮王”（即统一天下的伟大君主）。但是，善于沉思的王子并未按照他父亲的期待去做。面对动荡不安的社会现实，他深感困惑；目睹生老病死的人生之苦，他陷入沉思。于是，他决定抛弃王位，出家修行，寻求彻底解脱的道路。

在某年的某天深夜，释迦牟尼离开王宫，走出城门，

来到一处森林，加入了苦行者们的行列，成为名副其实的出家人。这时他大约29岁。

春去冬来，一晃便是6年。在6年的苦行生活中，他进行了种种残酷的自我折磨，但换来的只是枯槁的形容和羸弱的体质。事实使他意识到，苦行是徒劳无益的。因而，他毅然放弃苦行，步入尼连禅河，洗净身上的积垢，随后又接受了牧女供养的鹿奶。在恢复了气力之后，他独自来到伽耶城外的毕钵罗树下，盘腿而坐，排除各种诱惑和干扰，静静思考。终于在一天深夜，他大彻大悟，成为佛陀。后世佛教徒为颂扬这件事，把释迦牟尼成佛之处称为菩提伽耶或菩提场，并把毕钵罗树称为菩提树。“菩提”，意思是对佛教真理的觉悟。

释迦牟尼成佛后，首先来到波罗奈城郊外的鹿野苑，向曾经跟随他的5位侍者宣讲了自己证悟的佛法，史称“初转法轮”①。5位侍者听罢佛法，便主动皈依释迦牟尼，成为他的首批弟子。这样，构成佛教基本因素的“三宝”②已经具备，佛教正式形成。在以后的45年里，释迦牟尼带领他的弟子，辗转于恒河流域，不知疲倦地宣传佛法，使佛教初具规模。当他80岁的时候，自知已经到了生命的最后阶段，于是来到拘尸那迦城外的树林中，在两棵娑罗树

---

① 古代印度有一传说，凡能征服天下的大王叫“转轮王”；当大王出生的时候，空中自然出现转轮，预示他将所向无敌。“转法轮”，比喻释迦牟尼所说佛法能破除一切错误见解，使人获得最高真理。

② 三宝，指佛、法、僧三者，也就是指释迦牟尼佛、释迦牟尼宣传的佛法和以侨（jiāo）陈如为首的释迦牟尼的首批弟子（僧团）。

的中间，安置绳床，侧身而卧。临终前，他向弟子们作了最后一次说法，教他们今后当以佛法为师，努力修习，不要放逸。他的去世，佛教称作“涅槃（pán）”，意译为“圆寂”，意思是功德圆满，达到了最理想的精神境界。

释迦牟尼在鹿野苑“初转法轮”，奠定了原始佛教的基本教义。这些教义主要包括：四圣谛、八正道、十二因缘。

四圣谛。谛，真理的意思；四圣谛也就是佛教的4条真理。它们是：苦谛、集谛、灭谛、道谛。苦谛，是说世俗世界的一切，尤其是人生的本质是苦。人生之苦可以分为8种：生、老、病、死、怨憎会（与不喜欢的人或事相聚）、爱别离（与可爱的人或事相别）、求不得（得不到所渴望的东西）、五阴[①]盛（指一切身心）。集谛，是指造成痛苦的各项原因或依据，它们主要表现为对世间欲乐、生存、权利等的追求。灭谛，指断灭产生世俗一切痛苦的原因，以达到最终的理想境界（涅槃）。道谛，指为实现佛教理想而应当遵循的方法，这些方法可概括为8种，即“八正道”。

八正道。指8种使人由凡入圣、由迷而悟获得解脱的正确途径。它们是：正见（正确的见解）、正思维（正确的意志）、正语（正确的言语）、正业（正确的行为）、正命

---

① 五阴，即五蕴，是色、受、想、行、识五类现象的总称。阴、蕴，有“积聚”或“覆盖”的意思，实则指类别。佛教认为，众生（包括人在内的一切有情识的生物）由这五种因素组成，生灭变化无常，因而充满痛苦。五蕴既包含物质因素，也包含精神因素。

（正确的生活）、正精进（正确的努力）、正念（正确的思想）、正定（正确的精神统一）。这里的“正”，指与佛教教义相符。八正道从身（行为）、口（语言）、意（思想）三个方面规定了出家人的日常思想行为，这三个方面也可以归纳为戒、定、慧“三学”。

十二因缘。也名“十二缘起”[①]。佛教认为，世界上一切事物的存在，都依赖于某种条件，人的生命过程也依赖于条件。这些条件可以分为12个彼此成为因果联系的环节，故名十二因缘。若将这十二因缘配合“三世”（过去、现在、未来）说，又可概括为“三世两重因果”：过去因造成现在果，现在因又造成未来果。因此，任何一种有生命的个体，在未获得解脱之前，都必须依循这种因果规律在“三世”和“六趣”[②] 中生死流转。释迦牟尼的学说，就是要教人通过各种修习，破除世俗认识，纯洁宗教生活，摆脱生死轮回。

佛教的创立，是东方文明史上的重大事件。它不仅增添了古代印度思想文化和社会历史的宗教色彩，而且也影响了古代亚洲许多国家的宗教哲学和文化艺术。

毫无疑问，释迦牟尼把摆脱人类痛苦、获得精神解脱的希望寄托于个人的出家修行、断除正常欲念等方面，这

---

① 缘起，意为因缘和合而起，指一切物质和精神现象的根源。因缘，即关系和条件；一旦失去它们，事物也就不复存在。

② 六趣，也名“六道”，指众生依据生前的善恶行为而有六种轮回往生的趋向，它们是：天（天神）、人、阿修罗（非天）、地狱、饿鬼、畜生。

只会导致人们安于现状，听凭命运安排，在对“来世”的期待中进行自我安慰。佛教的教义绝不是拯救人类苦难、克服社会危机的灵丹妙药。

但是，佛教的产生，毕竟曲折地反映了劳动人民的良好愿望和要求，具有一定的历史进步意义。释迦牟尼的时代，印度存在着壁垒森严的“四种姓”① 制度。婆罗门种姓掌握神权，主持祭祀，有着特殊的政治权力和社会地位；婆罗门教则是当时居于统治地位的宗教。释迦牟尼创立佛教，反映了刹帝利种姓和吠舍种姓中富商大贾、大土地所有者反对婆罗门种姓的强烈要求。佛教所提倡的“四姓平等”认为，任何人都将根据自身所作的“业”② 决定生死轮回，而不问他的种姓高低、职业贵贱，这一思想有明显的积极意义。

二　印度佛教的繁荣

佛教创立初期，以及在释迦牟尼逝世后的100年间，弟子们严格奉行他的教法，教团内部比较统一，没有出现意见分歧，这在佛教史上被称为“原始佛教”时期。

但在这以后，佛教教团内部因对教义和戒律的不同理

① 根据社会地位的高下，“四种姓”分别是：婆罗门、刹帝利、吠舍、首陀罗。
② 业，意为造作，泛指人的一切身心活动、语言、思想等。

解而发生了分裂。先是分裂为“上座部”（以长老为主，比较保守）和“大众部”（以年轻僧侣为主，比较激进）两大部派。这两大部派后来继续分化，形成更多部派。[①] 此时，印度佛教进入了它的第二个时期，即“部派佛教时期”。这一时期的印度佛教，在阿育王和迦腻色迦王等人的大力扶植下，获得长足的发展，并且向国外传播。各部派分别建立起自己的经、律、论体系，思想理论上有较大的发展变化。

部派佛教内部的理论分歧，主要表现在宇宙万物的假有、实有问题上和轮回报应的主体问题上。

一般地说，上座部各派偏重于说“有”，认为精神现象和物质现象都是实在的。比如，其中的说一切有部认为，从时间上讲，一切事物都有独立存在的自体和主宰，无论过去、现在、将来，都是真实的。这种理论是与原始佛教的“无常”观念相违背的。又如，犊子部主张一种“有我”论，即承认有永恒不灭的灵魂。他们认为，“我”（所谓“补特伽罗”，即灵魂）就是生死轮回的主体、承当者。这种“有我”论则是与原始佛教的“无我”学说相对立的。

大众部各派偏重于说“空”。或认为，世界一切事物和现象都是“空”（虚假不实）；或只承认现在实有，过去和未来都不是实有的。

从思想理论的角度看，大众部与后来大乘空宗有着较

---

① 据北传佛教说，总数为20部；据南传佛教说，总数为18部。

多的渊源关系，而上座部系统的经量部则逐渐向大乘有宗发展。从宗教实践的角度看，大众部对大乘佛教的影响远比上座部深刻。

公元1世纪左右，大乘佛教兴起。为了取得佛教的正统地位，他们把原始佛教和部派佛教贬称为“小乘”，而自称为“大乘”。“乘”的意思是“运载”、“道路”。大乘佛教自以为能运载无量众生，从生死大河的此岸到达菩提涅槃的彼岸，优越于小乘佛教的自救自度，故有意作此区别。在思想上，大乘佛教在把世界一切现象归之于“空”的同时，又将释迦牟尼完全神化，建立起偶像崇拜系统，并宣扬所谓“三世”、“十方”有无量数的佛；认为，佛教修行的最高目标就是成佛，而不再是小乘所追求的阿罗汉（简称“罗汉”）果。

大乘佛教在印度有两大派别，即中观学派（中国学者所谓“空宗”）和瑜伽行派（中国学者所谓“有宗”）。

中观学派创始人是龙树及其弟子提婆。龙树著有《中论》、《十二门论》、《大智度论》，提婆著有《百论》，合称“四论”。这些论著系统地发挥了大乘《般若经》有关宇宙万有之本性“空”的思想，在理论上带有辩证的色彩。他们认为，所谓“空”，并不是虚无，而是指没有自体和主宰，这叫作“性空幻有”，即事物看上去似乎有，但实际是空。为了论证这一看法，他们又提出了“二谛”说。二谛，即俗谛和真谛。俗谛，指世间一般认识，是假设的真理；真谛，指佛教认识，是绝对的真理。为了使人们证得真谛，

就得为真谛而说俗谛，这是“由俗入真”。同时，在证得真谛之后，仍然保留俗谛，这是“由真化俗”。对任何事物来说，从俗谛看是有，从真谛看是空。因此，“二谛”说要求人们既看到有（幻有），又看到空（性空）；既不偏于俗，又不偏于真，这才是“中道正观”。“中道”，指不偏不倚的观点和方法。中观学派也就由此而得名。

瑜伽行派的创立者是无著、世亲兄弟两人。瑜伽，意为“相应”，原是古印度宗教修行的重要方法，重视静坐、调息（调整呼吸），后来被佛教所吸收。由于无著、世亲所创立的这一派佛教特别强调瑜伽修行，所以称作瑜伽行派。在思想理论方面，瑜伽行派的核心是“万法唯识”[①] 论。他们完全否认客观世界的真实性，把世界万物说成是纯粹精神性的“识”的变现。人的“识”可以分为8种，即：眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识。前5识相当于人的感觉，第6识相当于综合感觉的知觉。第7识起思维度量作用，并以第8识为对象。第8识则是前7识的主宰，是前7识存在的前提，它具有能够变现宇宙万有的潜在功能。因为“万法唯识”强调万法由“识”所变，所以它又叫作“识有境无”或“唯识无境”。“境”，即外境，指万物。“有宗”的所谓“有”，是指“识有”，而非物质世界的实有。

---

① 法，泛指一切事物和现象，包括物质的和精神的，存在的和非存在的，过去的、现在的和未来的。识，泛指一切精神现象，即人的思维和认识作用以及产生这种作用的“心”的特殊功能。

从公元7世纪起，印度佛教已度过了它的繁荣时期，逐渐走向衰落。大乘佛教的一部分派别与印度教相结合，形成密教[①]。密教是“秘密佛教”的简称，它有两个基本特点，一是系统组织化的咒术礼仪；二是强烈的神秘主义色彩。

自公元10世纪末起，信奉伊斯兰教的突厥人不断向印度扩张，导致一些佛教圣地先后被破坏。仅存的密教中心超岩寺被焚毁，标志着佛教在印度本土的消亡。19世纪末叶，佛教转而由锡兰（今斯里兰卡）倒传人印度。其后，印度佛教徒掀起佛教“复兴”运动，积极开展各项传教活动。时至今日，佛教在印度又有了相当的规模。

---

① 密教自称得自佛的秘密传授，故名。而其他佛教教派的教义属于佛的公开传授，则称为“显教”。

第二章

佛法东渡之初

一　白马驮经的传说

自公元前3世纪阿育王时代开始，中经迦腻色迦王，印度佛教不断向境外传播，逐渐发展成为世界性的宗教，并在许多国家形成各具特色的教派。传入中国大部分地区以及朝鲜、日本、越南等国的佛教，以大乘为主，称为“北传佛教”。传入今斯里兰卡、缅甸、泰国、柬埔寨、老挝以及中国云南西双版纳等地区的佛教，以小乘为主，称为“南传佛教”。而传入中国的西藏、内蒙古地区和蒙古人民共和国、俄罗斯西伯利亚等地区的佛教，则属北传佛教中的藏传佛教[①]系统。

中国佛教源于印度佛教。它既是对印度佛教的继承，又是对印度佛教的发展。

佛教在传入中国内地之前，已在西域地区广泛流传。自汉武帝时代开辟对西域的交通以后，西域各国与中国内地的政治、经济、文化往来十分频繁，从而为印度佛教的传入准备了条件。

但是，佛教传入内地的最初年代，现在已很难确定了。有关的传说很多，其中以下面两种说法较为可信。

---

① 藏传佛教在过去俗称“喇嘛教”（喇嘛，意为上师，是对僧侣的尊称），但这种俗称实际上并不确切，故现在学术界一般认为以称“藏传佛教”为宜。

在裴松之所注的《三国志》中，曾引用曹魏鱼豢（huàn）所著《魏略·西戎传》内容，其中有关于西汉哀帝元寿元年（公元前2年）大月氏王使者伊存向博士弟子景庐口授《浮屠经》的记载（见《三国志》卷三〇）。大月氏在公元前130年左右移居大夏，其时大夏已有佛教流传。大约公元1世纪时，大月氏人建立的贵霜王朝成为中亚的一大强国，同时也是这一地区的佛教中心。所以，汉哀帝时大月氏王派人来汉地传授佛教，当是有可能的。

但在中国佛教史上，流传更为广泛的则是"白马驮经"的故事。根据多种典籍（如《四十二章经序》、《牟子理惑论》等）的记载，东汉永平年间（58—75），汉明帝曾于夜晚梦见一位神人，全身金色，项有日光，在殿前飞绕而行。第二天会集群臣，问："这是什么神？"当时学识渊博的大臣傅毅回答道："听说西方有号称'佛'的得道者，能飞行于虚空，神通广大，陛下所梦见的想必就是佛。"于是汉明帝派遣使者，西行求法，在大月氏抄回佛经42章，收藏于皇室图书档案馆"兰台石室"中。这一汉明帝感梦求法的记载，大体也是可信的。后起的一些记载，在上述事实的基础上进行了加工润色，于是就出现了"白马驮经"的传说。据说，蔡愔（yīn）等人受汉明帝之命，远征西域，于永平十年（67）在大月氏（zhī）遇见僧人摄摩腾、竺法兰，邀请他们来汉地传播佛教。两人接受邀请，用白马驮着佛像和经卷，随蔡愔一行来到洛阳。汉明帝对他们的到来表示欢迎，并专门为之建立佛寺，命

名“白马寺”[1]。白马寺便是我国汉地最早的佛寺。这是佛教传人中国内地的又一种说法。这一说法在古代佛教徒中流传最为广泛。

总之，大约早在两汉交替之际，即公元1世纪前后，印度佛教已开始通过西域地区，逐渐传人中国内地。

佛教传人中国之时，宫廷里和社会上正流行着黄老之学[2]和各种宗教迷信、神仙方术。因此，佛教的教义很容易被理解为“清虚无为”，与黄老之学没有矛盾冲突；释迦牟尼佛则被时人视为大神；而佛教的斋忏仪式则被看作汉人的祠堂祭祖活动。汉桓帝曾在宫中铸黄金佛像，与老子的像并立供奉，以祈求长寿多福。楚王刘英也将佛依附于黄老，一起予以祭祀。而佛教为了宣传的需要，也往往迎合神仙方术之士，兼采占验、治病、预卜吉凶等手法。

佛教是外来宗教，它在中国的传播，是与佛经的译介紧密地联系在一起的。印度的佛经只有译成汉文才能为汉人阅读和接受。为此，自白马驮经以后，初期来华的僧人都十分重视译经事业。正式见于史籍记载的最初佛经翻译，大约在公元2世纪东汉桓帝、灵帝之世。这时的佛经翻译内容，大致可以分为两个系统：一是以安世高为代表翻译的小乘经典，如《安般守意经》、《阴持人经》、大小《十二门

---

① 白马寺现存于洛阳东郊，为全国重点文物保护单位，设有白马寺汉魏故城文物保管所。

② 黄老之学，以老子“自然无为”学说为中心，兼取儒、道两家思想，其特点可用“清静无为”4字概括。

经》等；二是以支谶（chèn）为代表翻译的大乘经典，如《道行般若经》、《般舟三昧经》、《首楞严三昧经》等。

曹魏建都洛阳，它的佛教是东汉佛教的延续。曹魏中期，来自中印度的僧人昙诃迦罗在洛阳译出大众部戒律的节选本，并请印度和西域僧人担任戒师授戒。从此，汉地开始按照佛教戒律的规定授戒度僧，结束了过去只出家（剪除头发，斋供祭祀）而不受戒的历史。颍川人朱士行成为严格意义上的汉地第一位佛教僧侣。

二 《四十二章经》和《牟子理惑论》

《四十二章经》是现存最早的汉文佛经。相传为天竺高僧摄摩腾、竺法兰抵达洛阳后译出。但近代有学者认为，《四十二章经》并非真正译本，而是汉人自己的撰述。如梁启超先生说，这部经不是依据梵文原本比照翻译，而是人们在多种佛经中选择精要，仿照《孝经》、《老子》等书编撰而成。汤用彤先生则提出不同看法，认为《四十二章经》既不是一部独立的经典，但也不是汉人的撰述，它是从小乘佛教经典中辑录佛教基本教义的“外国经抄”。因它由42段短小经文组成，故名。又因其内容与汉代流行的道术颇有相通之处，故深受当时社会各阶层的欢迎。

《四十二章经》主要阐述了人生无常、爱欲之弊的佛教原理，劝告世人放弃爱欲，积极修道，以求解脱。如说：

“惟人自生至老，自老至病，自病至死，其苦无量。”又说：“爱欲之于人，犹执炬火逆风而行，愚者不释炬，必有烧手之患”；“人为道去情欲，当如草见火，火来已却。道人见爱欲，必当远之。”认为通过出家修道，可以获取阿罗汉果：“佛言：辞亲出家为道，名曰沙门；常行二百五十戒，为四真道行；进志清净，成阿罗汉。阿罗汉者，能飞行变化，住寿命，动天地。”

该经字数不多，但叙述生动活泼，常以各种比喻说明佛教教理。如经中说，人之贪色爱财，好比小孩舌舔刀刃上的蜜，其后果可想而知。又比如说，恶人陷害好人，好比仰天吐唾沫，天不会被他的唾沫所污秽，而唾沫掉下来正好弄脏他自己。

《四十二章经》的上述内容和风格，使它成为一部适应佛教初学者所需的入门书，对佛教在中国的初步流传起过重要作用。

就汉地佛教最早的论著而言，则当数《牟子理惑论》。

《牟子理惑论》一书，通称《牟子》，又称《理惑论》。相传为东汉末年牟子所著，最早见录于刘宋陆澄的《法论·缘序》中，并注曰“一云苍梧太守牟子博传”。但在《隋书·经籍志》中则注称“汉太尉牟融撰”。后来的新旧《唐书》因袭此说，致使人们误将撰著《理惑论》的牟子与汉章帝时的太尉牟融混为一谈，由此而引起对该书真伪问题的长期争论。

目前，有关《牟子理惑论》的作者姓名及其生平事迹

等，还不很清楚。但从该书的《序传》考察，该书作者原是儒生，博览经传。他也曾熟读神仙家之书，但认为那些书大多虚妄不可信，故常以《五经》等予以驳难。因见天下大乱，无意仕进，乃避乱交趾（今越南北部）。后又回到故乡苍梧（今广西梧州）。他因信奉佛教，故受“世俗之徒”的非议，以为“背《五经》而向异道”，于是作《理惑论》以自辩。

《牟子理惑论》共39章，首章为“序传”，末章为“跋”，正文共37章。据称这是因见到“佛经之要有三十七品，老氏《道经》亦三十七篇”，故作37条问答。全书以自设宾主的问答方式展开，问者对佛教提出种种质疑，答者则引经据典，一一予以解释，阐发佛教基本教义。内容包括释迦牟尼出家、成道、传法等事迹；佛经的卷数以及戒律的规定；佛教关于生死问题的主要观点；佛教在中国初传的情况等。作者在书中大量引用儒、道和诸子百家之言，以图说明佛教与中国传统学说并非矛盾，表现出明显的儒、释、道三家一致的思想倾向。其中对佛教的理解，大体是从传统思想文化的角度展开的，故作者声明要“引圣贤之言证解之”。

如书中说：“天道法四时，人道法五常”。所谓“五常”，即儒家的仁、义、礼、智、信。并认为通过对佛法的修习，“居家可以事亲，宰国可以治民，独立可以治身。”这是以儒家思想来解释佛教教义。书中还以“无为”、“道”等道家概念解释佛教“涅槃”。又说：“佛乃道德之元祖，

神明之宗绪。佛之言觉也，恍惚变化；分身散体，或存或亡；能小能大，能圆能方；能老能少，能隐能彰；蹈火不烧，履刃不伤；在污不染，在祸无殃；欲行则飞，坐则扬光。故号为佛也。”这是以黄老道术来比喻佛的功德，与时人所见略同。

魏晋时期，玄学盛行，学者多以玄学解释佛学，而《牟子理惑论》中既有精灵不灭、祸福报应等思想，又善以老庄“无为”学说阐述佛理，其意义也可以想见。因此，对于中国佛教的形成和发展，《牟子理惑论》与《四十二章经》一样，都曾起过重要作用。该书也是今日学者研究中国早期佛教形态的必读著作。

三　康僧会与江南佛教

东汉末年，关中、洛阳地区的人士为了躲避战乱，纷纷南下，佛教也随之传入江南。在吴地从事佛经翻译和传教活动者逐年增加，其中成就较为突出的有支谦、康僧会等人。

支谦，又名支越，字恭明。生卒年不详。他是吴地著名佛教居士，佛经翻译家。祖籍月氏，其祖父法度于汉灵帝（167—189 年在位）时率数百人来华，寄居河南，受封“率善中郎将”。支谦自幼勤学中外典籍，备通 6 国语言。后受业于支亮，而支亮曾就学于著名佛经翻译家支

谶，故世称“天下博知，不出三支”。他学识渊博，所谓“博览经籍，莫不究练；世间艺术，多所综习”。汉末，他与数十人同入吴地，受孙权召见，问及经典深奥之义，皆应对自如。故得孙权的高度信任，被拜为博士，并使辅导太子孙亮。

自孙权黄武二年（223）至孙亮建兴二年（253），凡30余年间，支谦广事译经，弘传佛法。他先后译出《维摩诘经》、《大明度无极经》、《大阿弥陀经》、《本业经》、《太子瑞应本起经》、《首楞严经》、《大般泥洹经》、《法句经》等共大、小乘经典36部48卷。据说他曾依《无量寿经》、《中本起经》思想，作《连句梵呗》，对中国佛教音乐的形成有过贡献。他还注解了自己翻译的《了本生死经》等。

支谦的译经，以继承支谶事业、宣传大乘般若思想为重点。因他深谙音律，长于文辞，故译文生动流畅，时人赞为“曲得圣义，辞旨文雅”。这类译经十分有利于佛教的推广和普及。

孙亮登位后，支谦隐遁于穹窿山，不交世务，潜心禅寂，而公卿士大夫入山归依者颇众。

康僧会（？—280）是吴地佛教的主要传播者。原籍康居，世居天竺，其父因经商而移居交趾。10余岁时，双亲并亡，乃出家学佛。曾从安世高弟子陈慧问学。为人弘雅，有识量。笃志好学，不但“明解三藏”，而且“博览六经”；乃至天文图纬，也多所涉猎。因见当时江东佛法尚未盛行，乃立志东游弘法。他于赤乌十年（247）来到建业（今江苏

南京），设立佛像，宣传佛教。相传他曾利用佛舍利[①]显示神异，说动孙权，为其建立佛寺，名“建初寺”，是为江南佛寺的发端。

康僧会也是早期译经家，他翻译的佛经很多，重要的有《六度集经》、《旧杂譬喻经》、《吴品经》（相当于《小品般若经》）等。又曾为《安般守意经》、《法镜经》、《道树经》作注及序。

康僧会的佛学，既与安世高的小乘佛学有联系，又深受支谦的大乘思想影响。他主张以“安般”即调整呼吸等方法，对治因情欲引起的精神放逸。根据佛教在江南初传的特点，他善于用中国传统儒家经典来解释佛教教义，并以天人感应的神学学说和积善积恶的通俗说教来比附佛教的轮回报应思想。按照大乘佛教普度众生的教义，在他所译的《六度集经》中，多以菩萨“本生”[②]故事，寓以大慈大悲的救世精神，体现出他试图以拯救世人的灵魂而达到挽救人类社会的积极思想。从上述理想出发，他把儒家的“仁道”视为佛的“三界上宝”，提倡“王治以仁，化民以恕”。他在该经中说：“为天牧民，当以仁道”；“吾宁殒躯命，不去仁道也。”甚至认为，对于“利己残民，贪而不仁”的君主，臣民可以起来予以废除。这样，他把佛教学

---

① 舍利，梵语音译，意为骨身或灵骨。相传释迦牟尼遗体火化后结成的珠状结晶体，后也指高僧去世后烧剩的身骨。常见的有3种颜色：白色的是骨舍利，黑色的是发舍利，赤色的是肉舍利。

② 本生，指释迦牟尼于过去世受生为各种不同身形及身份（如国王、婆罗门、商人、女人、象、猴等）时所行的善业功德，多以寓言故事形式表现。

说与儒家思想作了协调处理，尤其是把佛教中某些出世的消极因素改造成为治世安民的内容，容纳了儒家入世的积极精神，从而为中国佛教的发展开辟了另一蹊径。他曾说："虽儒家之格言，即佛教之明训。"因此，儒、佛两家并不存在矛盾。严格意义上说，他的译经，带有明显的编译性质。

据《出三藏记集》记载，康僧会在弘传佛法方面也有自己的特点："在吴朝亟说正法。以皓性凶粗，不及妙义，唯取报应近义，以开讽其心。"孙皓是一个昏暴凶残的帝王，不仅不信佛教，而且曾下令毁弃佛寺，所以康僧会主要用通俗易懂的轮回报应等思想加以劝说，从而取得较好的效果。后来江南佛教的兴盛发展，与康僧会在这里的传教活动有密切关系，所以许多佛教史籍都将他视为江南佛教的开创者。

据载，康僧会曾制《菩萨连句梵呗》三契，所传"泥洹呗声，清靡哀亮，一代模式"，可见也是中国佛教音乐的创始人之一。

第三章

成长中的中国佛教

一 魏晋般若学

汉魏时期，佛教传播地区有限，信仰佛教的人数也不多，而且大多数是上层贵族。两晋南北朝时期，随着社会矛盾的加剧，佛教的传播既给水深火热之中的广大民众带来了一线希望，也为祸福不定的某些地主阶级人物提供了精神避难场所。在统治阶级有意识大力提倡下，佛教获得迅速成长的极好机遇。

魏晋时期，中国传统思想发生一大变化，这就是“玄学”[①] 的流行。玄学家们以老庄思想解释儒家经典，提出本末、有无、动静、体用等一系列哲学范畴，并以哲学思辨形式展开论证，说明在现象世界背后存在着真实的、永恒不变的精神本体“道”或“无”。佛教般若学说旨在论证客观世界的虚妄不实，宣扬“诸法性空”思想，认为只有通过般若智慧去体验永恒真实的“真如”[②]，才能达到觉悟，获得解脱。因为般若学的这种原理与玄学有许多相似之处，所以在魏晋时期得以迅速传播。在这一过程中，不仅佛学有玄学化的趋势，而且佛学也对老庄之学产生影响。

---

① 玄学之“玄”，出自《老子》“玄之又玄，众妙之门”一语。玄学家宗奉《周易》、《老子》、《庄子》，谓之“三玄”，以出身门第、容貌仪止和虚无玄达的“清谈”相标榜。

② 真如，“真”即真实不虚，“如”即如常不变。它不能用语言文字加以表达，是绝对的“永恒真理”或世界本原。

自支谶译出《道行般若经》后，至魏晋之际，各种般若类经典相继译出，研究《般若经》已成为一门独立的学问，即“般若学”。般若学是佛教以纯理论形式进入上层社会的开始，直到两晋，它始终是佛教中的显学。名僧与名士的交游，也往往以般若学为契机。王室贵族和奉佛的士族官僚，几乎没有不研习《般若》的，《般若》成为名士玄谈的重要资料；名僧借助于老庄等传统文化的高度修养，大多能于般若演示新义。所谓“般若”，意译为“智慧”。但它不是指一般人的智慧，而是指超越世俗认识、直接把握佛教真理的特殊智慧。它的梵语全译是“般若波罗蜜多”，意为“智度”，即通过般若这种智慧，可以达到佛的精神境界（即成佛）。在鸠摩罗什系统介绍大乘空宗学说之前，大、小品《般若经》已经在汉地相当流行。为了迎合上层社会的需要，佛教学者在介绍般若学说时，往往援引传统老庄之学，使用老庄的概念和术语，以比附、解释经典中的名词、概念，这种方法被称作“格义”。“格义”着重从理论上融会沟通中印两种不同文化，消除在玄学和佛学交流中的隔阂和抵触。

由于受“格义”思想方法的影响，般若学者们不同程度上背离了《道行》、《放光》等般若经典的固有说法，把玄学的争论带入佛学之中，在般若学内部造成学派的分化，这就是所谓的“六家”或“六家七宗”。

般若学的六家是：本无、即色、识含、幻化、心无、缘会。或从本无中又分出本无异，则成七宗。说的是六家

七宗，其实最有代表性的是三家，它们是心无、即色、本无。其中“即色”这一家比较接近般若学的本来意义。这家学说的要点，是“不坏假名，而说实相”，即并不直接否认客观世界的存在，而着重论证事物的本性并不自有；虽有现象，但那只是假相，本质仍归于空。至于对般若学的真正全面把握，则是由鸠摩罗什弟子僧肇完成的。

鸠摩罗什（344—413），简称罗什，是中国佛经翻译史上“四大译家”[①] 之一。他于后秦弘始三年（401）入长安（今陕西西安），主持译经事业。在10余年时间内，与其弟子一起译出《大品般若经》、《妙法莲华经》、《维摩诘所问经》、《金刚经》、《中论》、《百论》、《十二门论》、《大智度论》和《成实论》等重要经论30余部。罗什的佛学，力破小乘，专弘大乘。他认为，“大乘深净，明有法皆空；小乘偏局，多滞名相。”同时，他特别注重般若和“三论”之学，主张“毕竟空”论。所谓“毕竟空”，是指扫除一切形相，认为世界的本质非有非无，无生无灭，是彻底的空。他的译经和佛学理论对尔后的中国佛教影响极为深刻。

僧肇（384—414，一说374—414）是东晋杰出的佛教思想家。俗姓张，京兆（今陕西西安）人。参与罗什译经事业，深为罗什所重，罗什对他有“解空第一”的评语，即认为他接受了般若性空的根本原理。

---

① 四大译家，一说为罗什、真谛、玄奘、义净；一说为罗什、真谛、玄奘、不空。他们所译经典数量多，质量高，影响大。

僧肇对罗什的大乘般若学有着深刻的领会。在此基础上，他总结批评魏晋各家般若学观点，建立起自己完整的佛学体系。这一体系反映在《肇论》一书中。该书由卷首《宗本论》和《物不迁论》、《不真空论》、《般若无知论》、《涅槃无名论》4篇论文组成。其中，《物不迁论》发挥般若思想，从时间和空间的角度，论证世界万物看似变化而实际没有变化的道理，所谓"若动而静，似去而留"，变化的只是假相。《不真空论》则从正面阐述般若学说，认为世界由因缘和合而成，并不是真实的存在，所以虽有而无，虽无而有，非有非无，本质是空。《般若无知论》着重论述佛教的般若智慧不同于世俗的智慧，般若对世俗认识而言是"无知"，对佛教教义而言则是"无所不知"。《涅槃无名论》主要阐述佛教的最高境界"涅槃"的无生无灭，永恒真实。

《肇论》把佛教神学问题和哲学认识问题紧密结合，以高度抽象的理论形式表达出来，标志着中国佛教的理论进入一个新的阶段。晋宋以后，随着涅槃佛性论的兴起，这一般若之学才逐渐被取而代之。

二　高僧释慧远

西晋、后赵时期，北方战乱迭起，百姓及沙门遇害者甚众。西域龟（qiú）兹（cí）人佛图澄（231—348）为

“悯念苍生”，于晋怀帝永嘉四年（310）来到洛阳。他以预知“行军吉凶”、烧香咒水生莲花等道术取得石勒信任，被尊为“大和尚”。石勒不但将自己诸幼子寄养于寺中，而且“有事必咨而后行”。石虎继位，对他倍加推崇，誉为“国之大宝”，且“衣以绫锦，乘以雕辇”。

石勒、石虎在历史上以暴君著称。对此，佛图澄常以佛教慈悲戒杀的教义予以劝谏，在一定程度上保护了后赵统治地区民众的生命安全。据《高僧传·佛图澄传》记载，石虎曾问“何为佛法”，答以“佛法不杀”。他又说：“帝王之事佛，当在体恭心顺，显畅三宝。不为暴虐，不害无辜。”据说，石勒在听了他的劝谏后，“凡应被诛余残，蒙其益者，十有八九”；而石虎“虽不能尽从，而为益不少”。在佛图澄的影响下，石勒正式允许汉人出家为僧。

佛图澄不仅精通佛教经典，而且深研儒家等著作。他本人持戒严谨，声名远播，为中原和西域各地佛教学者所敬重。弟子极多，著名的有道安、法雅、法汰等。


道安像

道安（312—385），俗姓卫，常山扶柳（今河北冀县）人。虽形貌黑丑，但记忆惊人。12岁出家，24岁师事佛图澄，研习小乘佛学和大乘般若学说，并经常代佛图澄讲说，解答疑难，有“漆道人，惊四邻”之誉。佛图澄去世

后，他辗转流亡各地，所到之处，研习佛理，传授弟子。因他受传统文化影响较深，故在解释教义时，多采用“格义”手法。他最重要的命题，是玄学化的“执寂以御有，崇本以动末”。但后来已认识到“先旧格义，于理多违”，故表示要放弃格义。道安有极强的正统观念，时刻不忘夷夏之辨，故其行文时露悲壮之色，欲以佛教“佐化”社会。

前秦建元元年（365），道安率弟子南下，准备追踪晋室。途经新野，分散徒众，以使“教化广播”，并告诫弟子：“不依国主，则法事难立。”（《高僧传·道安传》）他受名士习凿齿之请，停留于襄阳。在襄阳前后16年，他以般若学为研究重点，曾为《道行般若经》、《放光般若经》、《光赞般若经》等作注解，创立般若学六家七宗中的“本无”说。同时，他收集、整理佛教经典，编撰成历史上第一部完整的佛经目录，名《综理众经目录》，世称《道安录》或《安录》。该录共收入译家17人，所译经律论245部457卷。他又制定僧众规范，确立寺院生活的各种法规、仪式。他还规定所有出家人一律姓“释”，表示对释迦牟尼佛的忠诚皈依。

东晋太元四年（379），符坚派兵攻克襄阳，道安被掳往长安，受命组织译经。在译经过程中，他总结经验，提出“五失本”和“三不易”的原则。“五失本”，是指在佛经翻译中，允许有5种失去或改变胡语（包括梵文、巴利文、西域各国文字）佛经原本的情况：语法要适应汉文结构；文字要作适当的修饰；颂文的重复句子要删略；连篇

累牍的文句要删节；反复重述的内容要略去。“三不易”，是指3种不易翻译的情况：古代特有的习俗不易译得适合现时代；佛说的微言深义不易译得凡愚都能理解；译者境界不高，不易译得很好。后人对此十分赞赏，认为很有价值。

慧远（334—416）是东晋佛教高僧。俗姓贾，雁门楼烦（今山西代县）人。出身于仕宦之家。据《高僧传·慧远传》等载，他13岁时随舅父游学洛阳、许昌，“博综六经，尤善《庄》、《老》”，接受儒学和玄学的熏陶。年21，辗转避难各地，听说道安在恒山立寺传教，便前往皈依，出家为僧。从道安听讲《般若经》而受到启悟，感叹道：“儒道九流，皆糠秕耳”，于是刻苦求学，24岁便开始登台讲经。为使听者理解佛教奥义，他也采用“格义”方法，“引《庄子》为连类，于是惑者晓然。”道安被符坚掳往长安后，慧远率弟子数十人南下。因见庐山清静秀丽，足以息心隐居，遂定居于此，不复他往。始住龙泉精舍，后住江州（治所在今南昌市）刺史桓伊为他建造的东林寺。自此30余年，“影不出山，迹不入俗”。其时四方道俗靡然从风，纷纷皈依。

慧远在庐山时期，受到东晋统治集团上层的普遍支持。殷仲堪曾登庐山拜会他，共论《易经》；江州刺史桓玄也曾向他致敬，并谈及《孝经》；将领刘裕曾派使者入庐山，馈赠米粮。而名士等与慧远的交往则更为频繁。彭城刘遗民长期隐居庐山，与陶潜、周续之并称为“浔阳三隐”，他曾与慧远共研僧肇所著《般若无知论》，并提出问难；豫章雷

次宗曾入庐山，师事慧远，慧远讲《丧服经》时，他与宗炳等执卷虚心受教；雁门周续之在庐山以慧远为师，曾与戴逵就善恶问题展开辩论；南阳宗炳在庐山与慧远研讨佛经，撰著《明佛论》，论中对慧远“神不灭论”和竺道生“阐提皆可成佛”论予以发挥。

有感于江南佛教经典不很完备，慧远不仅派遣弟子西行取经，而且积极组织佛经的翻译。他请僧伽提婆译出《阿毗昙心论》和《三法度论》，有力地推动了毗昙学在南方的展开。《阿毗昙心论》的主旨，是通过认识法相（事物的相状、性质）而引发智慧；《三法度论》则意在将《阿含经》的内容予以系统介绍。东晋义熙六年（410），佛陀跋陀罗及其弟子慧观等人南下，应慧远之请，在庐山译出《达摩多罗禅经》，从而使禅法逐渐流行于南方。又相传于东晋元兴元年（402），在慧远的倡导下，曾集刘遗民、周续之等僧俗 123 人，于阿弥陀佛像前“建斋立誓，共期西方”。但他的西方净土观念以及修持方法，并不等同于后来的净土宗，故后世有人推他为净土宗初祖是没有根据的。

慧远是东晋佛教界的领袖，他善于将中国的传统思想、伦理原则与佛教的基本教义加以调和。既不违背佛教基本教义，又与世俗王权的要求保持一致。东晋政治长期不稳定，帝王有意将僧众隶属于王权之下，故一再提出“沙门敬王”的要求。对此，慧远从理论上说明“沙门不敬王者”的理由，并进而证明佛法与名教的一致性。一方面，他坚

持世间与出世间的区别，强调名教只能行于世间，不能约束出世间；另一方面，他又认为两者可以并行不悖，且“潜相影响”，即佛教有助于名教。他提出，忠孝、敬王的方式有两种，一是在家“顺化”，一是出家“体极”。说：“在家奉法，则是顺化之民”；出家则是“方外之宾”，“遁世以求其志，变俗以达其道。”因而，即使一人出家，也能“道洽六亲，泽流天下”。所以，出家学佛虽“内乖天属之重，而不违其孝；外阙奉主之恭，而不失其敬”。又认为，佛法与名教只是理论形式和实践方法的不同，它们的出发点和归宿则是一致的，即所谓“释迦之与尧孔，发致不殊”；“内外之道，可合而明”（《沙门不敬王者论》）。

慧远的佛教理论，主要是宣传“法性”[①] 本体论和“神不灭论”。

他在《法性论》中说：“至极以不变为性，得性以体极为宗”。意思是说，至极的涅槃以永恒不变为法性，所以要获得法性，应当以体证涅槃为最高目的。入世者不能“体极”（体证涅槃），只有出世才能“体极”，入涅槃。在《沙门不敬王者论》中又说，世间充满了痛苦，人们不应留恋世俗生活；而摆脱痛苦的唯一方法，就是出世，与“法性”本体冥合，以达永恒不变的涅槃。

从法性本体的永恒不变出发，慧远推论人的精神也是永恒长存的。他说，人的精神随物所化，在人死后，转附

---

① 法性，与实相、真如等概念大致相同，着重指现象的本质、本体。

于另一种形体之上。而学佛成道者，则由于精神与法性本体的冥合，精神已转化为佛的法身[1]。凡、圣都有不灭的“神”，只是转附的对象不同罢了。圣者与法身相合，凡者则寄托于其他形体，故陷入轮回之苦。他利用东汉桓谭的“薪火之喻”，来解释“神”之不灭，建立神不灭论。他说：“火之传于薪，犹神之传于形；火之传异薪，犹神之传异形。”（《沙门不敬王者论》）他以这种神不灭论为哲学基础，继承印度佛教的业报轮回思想，结合中国固有的善恶报应等观念，系统地阐述了“因果报应”说。《三报论》认为，报应有现报（现世受报）、生报（来生受报）、后报（后世受报）三种，而报应的根源就在于身、口、意“三业”。他本人对此也深信不疑。

三　竺道生的佛性论

魏晋般若学的兴起曾对当时思想界产生广泛影响，但是从佛教的传播效果看，大乘般若学也有很大的弱点，那就是它过于偏重对世界的哲理思辨。深奥晦涩的哲学探讨，主要为具有高度文化素养的人士所欣赏，而普通信仰者则很难理解和接受，因此有可能将大批民众拒之门外；同时，

---

① 法身，指以佛法成身，或身具一切佛法。小乘以戒、定、慧等功德为法身，大乘空宗以“毕竟空”为法身，大乘有宗以“唯识真如”为法身。所以，法身实际上是把佛法的本质或法性加以人格化的产物。

般若学研究相对缺乏有关如何成佛的信仰宣传，从而在客观上冲淡了佛教作为宗教的根本特色，不利于佛教自身的发展。这样，佛教为进一步扩大影响，就有必要在理论上有所创新。

东晋后期，门阀士族制度日趋绝对化，门第壁垒森严，士庶之别十分严格，百姓与士族更有霄壤之别。于是，有关佛性①的有无、成佛是否可能、成佛有否等级以及如何成佛等问题，逐渐成为佛教的主要议题。因此，至晋宋之际，般若之学已为涅槃佛性论取而代之。竺道生是这一转变过程中的关键人物和突出代表。

竺道生（355— 434），俗姓魏，巨鹿（今河北平乡）人，寓居彭城（今江苏徐州）。据《高僧传·竺道生传》等记载，出身士族，父为县令。幼年在建康（今江苏南京）从竺法汰出家。15 岁开始讲经，深析经义，善于言辩，“虽宿望学僧，当世名士，皆虑挫辞穷，莫能抗敌”。受具足戒后，就已在僧俗中颇有声望。后离开建康，至江西庐山，与慧远共同研讨说一切有部的毗昙学说，并从僧伽提婆学习小乘教义。其后，又与慧睿、慧严、慧观等人远赴长安，受学于鸠摩罗什。他才思敏捷，以至“关中僧众，咸谓神悟”。在罗什译场，他曾参与翻译大、小品《般若经》的活

① 佛性，又作“如来性”、“觉性”。原指佛陀本性，发展为成佛的可能性、根源、种子。佛性论，是有关佛性问题的学说或理论，它的研究范围包括：何谓佛？佛的本性是什么？众生能否成佛？若能成佛，依据是什么？众生成佛是在今生今世，还是在来生来世？成佛的方法是顿悟还是渐修？众生成佛是依靠自力还是仰靠他力？

动。东晋义熙四年（408），南返庐山，将僧肇所著《般若无知论》带给慧远、刘遗民赏析；翌年，又回到建康。在这里，他依据对佛教教义的独特理解，上承般若性空之学，下开涅槃佛性之学，宣扬“法身”思想，创立“善不受报”、“佛无净土”、“众生佛性”、“顿悟成佛”等学说。其中于后世影响最大的，当是“阐提皆得成佛”[①]说和“顿悟成佛”论。

东晋末期，高僧法显和佛陀跋陀罗在建康共同译出《大般泥洹经》6卷，这是《大涅槃经》的初分异译本。北凉时期，昙无谶在敦煌译出《大涅槃经》的初、中、后三部分，共40卷，名《大般涅槃经》（或名《大本涅槃经》、《北本涅槃经》）。南朝刘宋初期，慧观和谢灵运等人依据《大般泥洹经》，将《大般涅槃经》删定为36卷，名《大般涅槃经》，又名《南本涅槃经》。

《大般涅槃经》的中心思想是提倡“一切众生，皆有佛性”，肯定众生都能成佛。所以，涅槃佛性论的兴起，是把般若性“空”的研究转向佛性之“有”的肯定，这与当时的社会需求是相适应的。

道生对《涅槃经》有着“孤明先发”之功。他通过对法显等《大般泥洹经》的研究，“剖析经理，洞入幽微”，首倡“阐提皆得成佛”之说，震动了当时整个佛教界，因

---

① 阐提，梵文音译，或作“一阐提（迦）”。意译“信不具”，指不具信心、善根断尽、不能成佛的人。

为其时昙无谶所译的《大般涅槃经》尚未传到建康，所以守旧派僧众即纷起而横加指责，视该说为“背经邪说”，并将道生逐出僧团。而道生则坚持认为，他的说法虽于经文有异，但于经义决无出入。他说：“若我所说反于经义者，请于现身即表疠疾；若与实相不相违背者，愿舍寿之时高踞师子座！”（《竺道生传》）后来的事实证明，道生的观点确实是符合经义的。不久，《大般涅槃经》传入建康，经中果然有“阐提皆有佛性”之说，与道生所说“若合符契”。

道生“阐提皆得成佛”说的提出，与他对佛教教义的深刻理解有关。针对一般学者执著佛经文字语句，不能予以品味消化的弊端，他指出：“自经典东流，译人重阻，多守滞文，鲜见圆义。若忘筌取鱼，始可与言道矣。”（《竺道生传》）所谓“圆义”，是指佛经所体现的真实思想；“忘筌取鱼”，是指对佛经不应作文字语言上的简单理解，而应透过文字语言去揭示其中本质的东西。

道生“阐提皆得成佛”说的提倡，显示了令时人敬佩的理论勇气，并为此后中国佛教的发展提供了重要的经验。道生作为一名虔诚的佛教僧侣，却没有为印度经典的文字语句所束缚，盲目地崇拜经文，而是致力于从繁琐经文中发掘“圆义”，实际上是向人们提出了如何对待印度经典这一重大课题。他的思想方法和佛学结论，不仅具有强烈的个性，而且显示了民族的特点，表达了民族的自信。

"顿悟成佛"说的背景，是承认佛性本有（本来具有，与生具有，并非后天修习而有），研究对象是成佛的步骤、方法。根据传统佛教教义，无论是发现佛性还是修习成佛，都必须遵循一定的程序，所以是渐进的。但道生认为，佛教的最高真理即"至理"是浑然一体、不可分割的，所以真正的觉悟不应该有阶段性，必须一次性完成。

道生的"顿悟成佛"说是对传统佛教思想和修养方法的一个重大冲击，同时也为禅宗的建立提供了宝贵的思想资料。但实际上，他的"顿悟"说，在历史背景、思想渊源以及具体内容等方面，与后来慧能的"顿悟"说相比，毕竟都还存在着很大的差距，不可等而视之。

四　梁武帝"舍身为奴"

继东晋十六国长期分裂之后，南北朝的对峙状态又持续了 160 余年，这一局面为佛教的发展提供了有利条件。

南朝佛教是在帝王们的普遍提倡和支持下兴盛起来的。宋高祖刘裕篡位时，曾有人借僧徒之口以符瑞劝进，故刘宋一朝对佛教始终十分尊重。在他们看来，佛教"进可以系心，退足以招劝"（《宋书》卷九十七），即能够有效地收拢人心。宋文帝认为："若使率土之滨，皆纯此化，则吾坐致太平，夫复何事！"（《弘明集》卷十一）意思是说，如果天下人都信仰佛教，那我就可以稳坐帝位，不必忧虑了。

他和宋孝武帝都宠信僧人慧琳，让他参与政事，成为当时人们所共知的“黑衣宰相”。南齐帝王继承刘宋时期扶植佛教的方针。齐武帝次子竟陵王萧子良十分崇信佛教，常于邸园举行斋戒仪式，并招致名僧讲说佛法，使江南一带的佛教又有所发展。

梁武帝时，南朝佛教进入了全盛时期。梁武帝（464—549），名萧衍，字叔达，与齐皇室本是同族。早年他曾尊奉道教，与著名道士陶弘景关系甚密。当他准备夺取南齐政权时，陶弘景曾派弟子送书信表示支持。因此，在即位后，他每有吉凶、征讨大事，常遣使入山向陶弘景请教。当时社会上称陶弘景是“山中宰相”。但是，梁武帝后来权衡得失，转而提倡佛教。天监三年（504），他下诏宣布“舍道归佛”，并要求王公贵族、公卿百官等也“返伪就真，舍邪入真”（《广弘明集》卷四），即抛弃道教等信仰，皈依佛教。

为了表示对佛教的支持，梁武帝热衷于修建佛寺等活动。据载，他亲自敕修大型寺院就有10余座，如大爱敬寺、同泰寺、智度寺等。在他的带动下，梁代王公、后妃以至门阀士族纷纷仿效，一时寺院之数剧增，仅建康一处便有500余座，全国则有2 800余座。唐代诗人杜牧名句“南朝四百八十寺，多少楼台烟雨中”，便是对当时京城佛教盛况的形象描写。与此同时，梁武帝又大规模营造佛像，著名的有光宅寺的丈九无量寿佛铜像、同泰寺的十方金铜像和十方银像以及剡（shàn）溪的弥勒大石像等。此外，他还

多次举办大型法会，如“水陆大斋”①、“无遮大会”② 等，以扩大佛教在民众中的影响。为了表示对戒律的尊重，梁武帝明令僧众禁断肉食，而且自己也身体力行，从此不吃荤，不喝酒。从他开始，素食便成为汉地佛教生活的一大特色。寺院僧尼一律素食，在家信徒通常也自觉素食。

最富有戏剧性的是，梁武帝曾多次“舍身”同泰寺“为奴”。他脱下黄袍，穿起法衣，自愿为僧众执役，以证实自己信仰的虔诚。据《南史》记载，梁武帝一生共有4次“舍身”，它们分别为：（1）大通元年（527），在寺住4天，回宫后大赦天下；（2）中大通元年（529），在寺13天，后由群臣出钱一亿赎回；（3）中大同元年（546），在寺37天，也由群臣花钱赎回，回宫后大赦天下；（4）太清元年（547），“出家”39天，又由群臣花钱一亿赎回。

梁武帝这样做，有着他的政治意图，那就是要借佛教来规范百姓，以巩固他的统治。他在把来世不可实现的幸福给予百姓的同时，又把现实苦难的枷锁套在百姓的脖子上。一旦全国上下都为佛教所感化，他也就能“坐致太平”了。事实上，梁武帝思想的基本倾向是重视儒术和经学的恢复、建设，以传统礼教为治国的根本。在此基础上，辅之以佛教和道教的教化。在佛学理论方面，他肯定“涅槃

---

① 水陆大斋，又名水陆法会，水陆道场。为超度水陆一切鬼魂而设的法会。法会上诵经设斋，礼佛拜忏，追荐亡灵。

② 无遮大会，“无遮”，意为佛教徒上下贵贱平等。法会内容主要是宣讲佛法，施舍财物。

佛性论”，并以“神明成佛”说为中心命题。但他所说的“神明”，并非印度佛教的“业识”，而是中国传统宗教观念中鬼神、灵魂的别称。他还以为，“善恶”之说为佛教的核心，而善恶又以“忠孝”为根本。

梁武帝既要做世间的帝王，又要当出世间的首领。他实际上是依据儒家伦理纲常原则，对佛教教义予以吸收和改造，使之更好为己所用。

但是，佛教的急速发展，也削弱了国力，加深了社会矛盾。正如时人郭祖深上疏所指出的：“恐方来处处成寺，家家剃落，尺土一人，非复国有。”（《南史》卷七）就是说，要是将来全国到处是佛寺，人人都出家，恐怕国家也就完蛋了。不久，“侯景之乱”爆发，建康被攻破，梁武帝困死台城。梁朝后来的灭亡虽然是士族政治、经济发展的必然，但是梁武帝的奉佛也起了一定的作用。这与他当初的意图恰好相反。他不仅自己“舍身为奴”，且把国家也给“舍”了。

史称“江东佛法，弘重义门”（《续高僧传》卷十七），东晋南朝的佛教与北朝佛教相比，以教义理论的阐述见长。宋文帝时以“文治”见称，重视清谈玄理，他本人又通晓佛理，因此佛学自然成了“文治”的点缀。南齐萧子良对佛教理论的宣传更是不遗余力。据僧祐《出三藏记集》说，萧子良曾“召集京师硕学名僧五百余人”，请僧柔、慧次法师讲《成实论》。为了反驳无神论者范缜所著的《神灭论》，他集合大批名僧和名士撰文围攻。梁武帝不仅重视佛教实

修，而且勤于研读佛经，并亲自讲经说法。他一生中撰写了数百卷有关佛理的论著，还敕请名僧撰写佛经注疏。陈代各帝王也尊奉佛教，对佛教义理颇感兴趣，常召请高僧宣讲佛经，对思辨色彩极强的“三论”学说尤为推重。

五 《洛阳伽蓝记》的前前后后

北朝时期虽然发生过两次灭佛事件，但总的来说，大多数统治者都重视利用佛教，扶植佛教。从规模上看，北朝佛教还远盛于南朝佛教。《洛阳伽蓝[①]记》一书，可以说是北朝佛教的历史见证，它真实地记述了北魏洛阳时期（494—534）前前后后的佛教寺院盛衰兴废，成为我们今天了解北朝佛教的重要资料。

《洛阳伽蓝记》的作者杨衒（xuàn）之，是生活于北魏和东魏时期的人。东魏孝静帝武定五年（547），他因公务重游洛阳，眼见昔日寺院栉比、宝塔骈罗的繁荣景象，经过北魏末年的战乱，已是满目凄凉，残破不堪。他不禁触景生情，对世事的变迁发出内心的感慨，于是撰成此书。

北魏帝王从道武帝拓跋珪起就信奉佛教。为使出家人有礼佛之所，他于天兴元年（398）命有关部门在平城（今山西大同）一带建立寺塔、佛像。在太武帝拓跋焘时，北

① 伽蓝，是“僧伽蓝”的略称，即寺院。

魏佛教已初具规模。太武帝毅然灭佛，一度曾给佛教以沉重打击。但在文成帝宣布复佛之后，佛教旋即在魏境恢复并发展。文成帝不仅积极鼓励人们出家为僧，而且还在平城大兴土木，修建寺塔、佛像。孝文帝在大力提倡儒学，全面加速鲜卑族汉化的同时，也崇奉佛教。太和十八年（494），北魏迁都洛阳，在汉文化的广泛影响下，佛教迅速发展，从而奠定了整个北朝佛教繁荣兴盛的基础。据《洛阳伽蓝记》等记载，孝文帝太和元年（477），全国佛寺6 400余座，僧尼7.7万余人，而至北魏末年（534），全国佛寺达30 000余座，僧尼达200余万人。[①] 这一巨大的发展变化主要是在孝文帝之后的宣武帝和孝明帝时期完成的。就洛阳而言，在西晋永嘉（307—313）时，只有佛寺42座，至孝明帝神龟元年（518），已达500座，而至北魏末年，突增到1 367座。

北魏分裂后，东魏和西魏的统治者也都大兴佛教，“诸寺僧尼，亦与时迁”。其间佛教虽一时在洛阳遭受破坏，但总体上仍有所发展。取代西魏而起的北周王朝，除武帝外，其余数帝也都好佛。继承东魏的北齐帝室，更是利用佛教收买人心。

北朝时期，战争频繁，阶级矛盾和民族矛盾交织在一起，社会动荡，民不聊生。与南朝佛教相比，北朝佛教不崇尚虚玄高深的理论探讨，而强调具体的修行实践，因而

---

① 同时代南朝最高寺院数和僧尼数分别为2 800余座和8.2万余人。

禅观和净土信仰特别流行。广大佛教信徒试图通过坐禅、念佛等活动，摆脱现实生活的苦难。

《洛阳伽蓝记》有一则记述，说有5位僧侣，死后一起接受阎罗王的审查。其中，智圣因生前坐禅苦行而升入天堂，道品因生前常年诵经也得升入天堂，而昙谟最则因生前喜欢讲经说法而被打入黑门。此后，“京邑比丘皆事禅诵，不复以讲经为意”，即京城一带的僧侣都去从事坐禅和诵经了。这一故事，形象地反映了当时北方地区佛教开展的基本特色。

凉州（治所在今甘肃武威）原是禅学重镇，北魏太武帝太延五年（439），当地禅学大师玄高、昙无谶、昙曜等相继东来，加速了北魏禅学事业的发展。昙曜在担任沙门统[①]时，积极从经济上巩固和扩大佛教势力，同时建议凿壁开窟，鼓励禅修。献文帝偏重禅学，他专为坐禅者修造寺院，开辟石窟。在北魏迁都洛阳之前，河南嵩山已是禅僧集居之处。孝文帝太和二十年（496），诏于河南登封少室山建立少林寺，请西域佛陀（又名跋陀）禅师居住，专门传授禅法。这少林寺就是后来产生少林武术的地方，至今名闻遐迩。佛陀的禅法为其弟子僧稠所继承，并在北方地区广泛传播，形成一股较强的势力。天台宗的先驱者慧思、慧文等人则在北方提倡定（禅定）、慧（智慧）双修的禅法，也自成一系。

---

① 沙门统，是掌管全国僧尼事务的职官。

早期宣传西方净土信仰的，除了东晋时的庐山慧远，还有北魏时的昙鸾。昙鸾由修学道术而改信佛教净土，以菩提流支授予的《观无量寿经》为依据，并在并州（治所在今山西太原）大岩寺和汾州玄中寺（在今山西交城县）实修并宣扬净土法门，为唐代净土宗的正式成立创造了条件。

北朝佛教注重实行的特点，还表现在建造寺宇、凿窟雕像等方面。在《洛阳伽蓝记》的序文中，有一段关于北魏时期佛寺兴建盛况的生动描述："王侯贵臣，弃象马如脱屣；庶士豪家，舍资财若遗迹。于是招提栉比，宝塔骈罗，争写天上之姿，竞模山中之影。金刹与灵台比高，广殿与阿房等壮。岂直木衣绨绣，土被朱紫而已哉！"文中，"象马"喻指财货；"招提"是寺院的别名；"金刹"指宝塔；"灵台"为东汉光武帝所筑高台；"阿房"即秦始皇所建的阿房宫。一方面生产凋敝，百姓冻馁；另一方面却殚土木之功，穷造形之巧，人民所遭受的苦难可想而知。石窟的开凿，在北魏时有大同云冈、洛阳龙门以及天水麦积山等处。与此同时展开的，是石像的大规模雕凿以及金像的大量制作。这些佛教活动与当时的净土信仰有着本质的联系，即都是希望获取现实中无法得到的东西。

北朝佛教在迅速发展过程中，遇到两次重大挫折，即北魏太武帝和北周武帝进行的两次废佛灭佛运动。

北魏太武帝起初信奉佛教，后因受司徒崔浩的影响，改信寇谦之的道教。太平真君六年（445），盖吴在杏城

（今陕西黄陵西南）发动起义，有众10余万。太武帝亲自率兵前往镇压。进入长安城时，看到有的寺院私藏弓矢、矛盾等兵器，已怀疑僧徒与盖吴通谋。后又在寺院查得酿酒器具及大量钱财，甚至有的洞窟中藏匿着妇女。于是他下令诛杀长安僧众，焚毁经典、佛像，并宣布在全国范围毁灭佛教。其结果，北魏境内大量寺院遭到破坏，大批僧众被追捕、残杀。

北周武帝宇文邕在位时，发生了历史上第二次灭佛运动。当时，曾是佛教僧侣的卫元嵩于天和二年（567）上书武帝，认为佛教盛建寺塔、佛像，耗费民众财力，违背以“大慈为本”的佛教精神。周武帝表示赞同，于是多次召集僧人、道士及百官，辩论儒、释、道三教的先后优劣。建德三年（574），因争执不下，便下敕同时禁断佛、道两教，强迫僧人、道士还俗，但重点放在对佛教的打击上。建德六年（577），周武帝灭北齐，即以佛教费财伤民、悖逆不孝为名，在北齐境内继续全面推行灭佛令。其结果，使北方数百年来官、私所造的一切佛塔毁坏殆尽；无数佛像被毁，经典被焚；40 000寺庙尽赐王公，充为第宅；300万僧尼被剥夺僧籍，还为平民。

北魏太武帝灭佛，除了经济利益方面的考虑，更有政治方面的深刻原因。自鲜卑族拓跋部进入中原以后，逐步采用儒家思想统治。儒家强调华夷之别，所以拓跋氏贵族自称与汉族祖先同源，主张实施“羲农之治”，而不与外来文化相合。太武帝说，佛教来自域外，“夸诞大言，不本人

情”，又由于佛教的盛行，使“政教不行，礼义大坏”，所以必须“荡除胡神，灭其踪迹”（《魏书·释老志》）。北周武帝以“使天下一统”为己任，奉儒学为正统，不承认自己是“五胡”，因而也主张废弃被其称为“夷狄之法”的佛教。与前者不同的是，北周时，寺院经济已十分壮大，构成与世俗地主经济的矛盾冲突。为此，周武帝明确提出要把废佛作为“强国富民”之策推行，从寺院夺回土地和地租。

第四章

全盛时期的中国佛教

一　从学派到宗派

魏晋时期，佛教寺院的经济力量还比较弱小，但自南北朝起，在朝廷帝王、贵族官僚以及社会各阶层的支持下，已逐渐形成相对独立的寺院经济。寺院拥有大量土地房产，通过出租土地或役使依附农民、经营商业、发放高利贷等手段，聚敛财富。在寺院经济的基础上，佛教理论的研究开始深化，一些有代表性的经典，都有僧俗学者予以研习发挥。至南北朝中后期，出现了以探讨专门经论为中心的众多学派，其中影响较大的有涅槃学、成实学、地论学、摄论学、毗昙学、三论学等。从事研习的有关学者被称为“师”，由他们依据经论而阐述的思想则称为“师说”或“师学”。

涅槃学以研究《大般涅槃经》和传播该经思想而得名。《大般涅槃经》的中心思想，是提倡“泥洹（huán）不灭，佛有真我；一切众生，皆有佛性”，即肯定一切众生皆有佛性，都能成佛。所以，该学派的中心议题是关于佛性的有无、成佛的可能性等。首先注意到涅槃佛性说并加以肯定的是僧睿。自竺道生首倡“阐提皆得成佛”论和“顿悟成佛”说后，围绕着顿、渐问题展开过一场激烈争论，由此而形成南方涅槃师的两大系统。北方涅槃师以道朗和慧嵩为主要代表。

成实学主要研习和宣传《成实论》的思想。《成实论》是一部由小乘向大乘过渡的佛教论著。自罗什为初学者译出这部论著后，他的弟子僧导和僧嵩分别为之作注疏，逐渐形成该学的两大系统，在长江流域曾盛极一时。成实学的兴起，反映了中国佛教学者对印度经论的研究和把握有了深化。

地论学因研究和弘扬《十地经论》而得名。《十地经论》为印度大乘学者世亲所作，它的基本内容，是对菩萨修行的“十地”即10个阶段以及心法的“八识”学说等展开论释。最早对《十地经论》进行研究和宣传的，是道宠和慧光，他们各自传授弟子，分别形成该学的两大系统。

摄论学的主要研究对象是《摄大乘论》。《摄大乘论》是印度无著大师的论著，属瑜伽行派唯识学的奠基性著作，它着重探讨了“心”的性质、心生万物的原理以及众生如何依据此心修习成佛等问题。摄论学的著名学者也有两个系统，一是真谛门下，二是地论南道师。

毗昙学以研究和传播小乘有部论书《阿毗昙》的思想而得名。《阿毗昙》通过解说和论证佛经义理，启发人们成就佛教智慧。它以名相分析和理论阐述并重，佛教学者据此而创立各自体系。由于《阿毗昙》内容丰富，解释名相清楚，所以它几乎成为南朝所有论师共同研习的对象。

三论学主要研究和发扬“三论”的思想。“三论”指罗什所译的《中论》、《百论》、《十二门论》，系印度龙树、提婆倡导的大乘中观学派基本著作。最早传习“三论”之

学的，是罗什弟子僧睿、僧肇、昙影等人。后来罗什僧团解体，其门徒纷纷南下，三论学的重心转入南方。南方三论学的代表人物，有僧朗、僧诠、法朗等，其中贡献最大的当数法朗。

佛教在经历了南北朝时期的消化、吸收后，加速了民族化的步伐，并开始进入它在中国全面繁荣发展的新时期。陈、隋之际，在学派的基础上，宗派诞生了。

一般认为，宗派产生的主要标志有以下几个方面。一是高度发展的寺院经济，以确保宗派独立的经济来源，并推动自身的发展；二是系统的学说体系，以保证自宗在思想理论上的独立地位，并由此而与其他宗派区别开来；三是相对固定的传教地域，即以某祖庭或大型寺院为中心，造成一定的势力范围，以利于自宗学说的区域性流传；四是严格的法嗣制度和寺院规范，以行政手段保证自宗的特殊地位。

因此，宗派不再如学派那样，仅仅通过学说的传承而形成松散的师徒、师友关系，而是具有严密的、全方位联系的宗教体系。宗派之间，除了学说上的分歧，还涉及到与世俗生活相联系的实际社会利益的矛盾。

二　隋唐主要佛教宗派

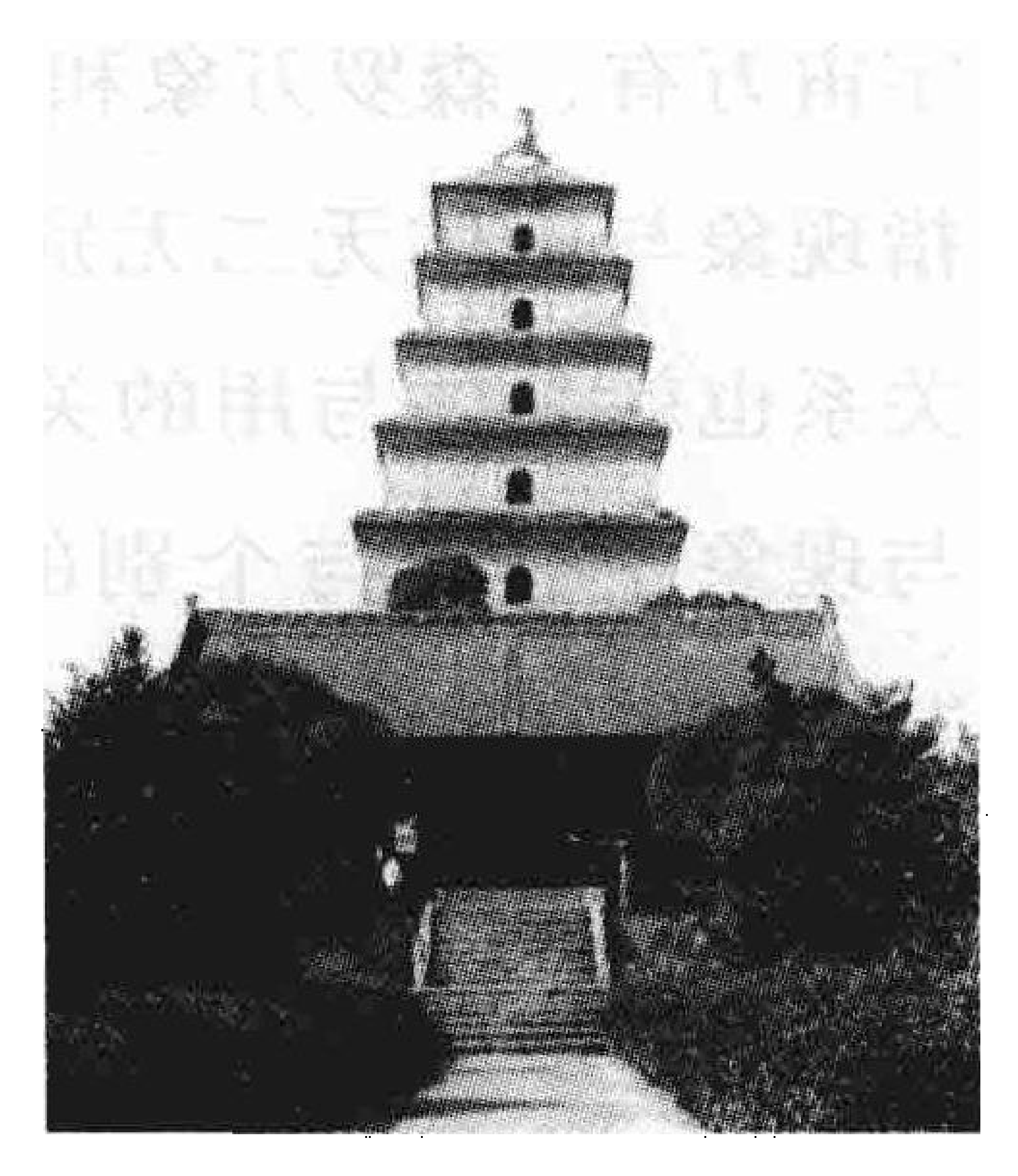
隋唐时期出现的佛教宗派有：天台宗、三论宗、三阶

教、唯识宗、华严宗、禅宗、律宗、净土宗、密宗等。这些宗派的出现，不仅极大地丰富了中国佛教的内容，而且也深刻地影响了中国传统思想文化的发展。这里略述其中几个主要宗派。

天台宗产生于陈隋之际，因其实际创始人智𫖮（yǐ）长期于天台山弘法，故名。

天台宗的主要思想，是以“一念三千”为核心的止观学说。“止观”，系禅定和智慧的并称。“一念三千”，是指一念（心的刹那活动）具足三千世间（即三千诸法，泛指整个世界），三千世间只在一念心中。意即无论在空间上还是时间上，一念之心与三千差别世界平等统一，无前后之分。

天台宗的另一思想，是“性具善恶”说。大乘佛教一般认为，“性”或“理”是纯粹至善至净、超越善恶对立的。性具善恶说的提出，标志着印度佛教的进一步中国化；由于它综合了儒、释两家人性理论，所以能更有效地解释善恶现象，从而更易为僧俗两界所接受。



唯识宗祖庭

唯识宗远承印度瑜伽行派，特别是护法一系的学说思想。创立者是玄奘及其弟子窥基。他们的哲学思想，主要表现在玄奘编译的《成唯识论》中。《成唯识论》集中阐述“外境非有”、“内识非无”思想，

确立“三界唯心”、“万法唯识”基本原理，主张十分彻底的唯心论，并以此作为宗教实践的理论依据。“外境”，即外部境界，指客观事物；“内识”，即心、心识，指精神现象。外境因众生的虚妄认识而施设，愚昧无知者却执为实有，但其本质是“无”；内识为外境之所依，是一切现象的根本，所以是“有”。

为了论证“万法唯识”，唯识宗重点宣传了“八识”思想。“八识”，指人的认识作用（“心”）的8个部分，它们是：眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识。阿赖耶识是世界一切现象的总根源。

华严宗以阐扬《华严经》而得名，实际创始人是法藏（zàng）。华严宗的思想特色是“理事圆融”说。“理事圆融”的“理”，指世界本体和事物本性、本质；“事”指宇宙万有、森罗万象和个别事物。因此，“理事圆融”实际指现象与本体无二无别，无碍相即。法藏认为，理与事的关系也就是体与用的关系，或者是总与别、一与多、本质与现象、一般与个别的关系，可以概括为“一即一切”、“一切即一”。在理事圆融的基础上，事与事也都相互圆融，万物之间构成“相即相入”关系，你中有我，我中有你。

华严宗重视逻辑分析和范畴阐释，思辨性较强。它通过理事、体用等哲学范畴的论述，在一定程度上揭示了本质与现象、一般与个别等对立双方的内在联系，对后来的程朱理学产生了深远影响。

净土宗因专修往生阿弥陀佛净土法门而得名，它的实

际创立者是唐代善导。所谓“净土”，是佛经所说的诸佛居住的地方。许多大乘经典都曾谈及净土，其中对中国净土信仰者影响最大的，当是《无量寿经》、《观无量寿佛经》、《阿弥陀经》，它们是净土宗所依的根本经典。

其他宗派一般都主张通过研习经典，求得解悟；或通过静坐专修，求得证悟。净土宗则强调以信仰者的念佛行业为内因，以阿弥陀佛愿力为外缘，内外相应，往生西方净土，名为“他力往生”。净土宗的念佛是称名念佛，即手掐念珠，口念阿弥陀佛名号，与他宗的念佛完全不同。

由于净土宗原理简单，浅显易行，收效极高，最能适合时人的实际需求。所以，它在发展过程中，深受社会各阶层的欢迎，成为最有影响的宗派之一。

三　玄奘和他的《大唐西域记》

在经历了十六国南北朝长达300年之久的分裂之后，隋唐重新统一全国，建立起强大的封建集权王朝。隋唐时期，政治、经济、文化等领域都获得空前的发展，佛教在统治阶级扶植下，也进入鼎盛时期。

隋文帝取得政权后，改变北周武帝的灭佛政策，转而大力恢复和发展佛教。他曾多次下诏在全国各地兴建寺院、佛塔，广度僧尼，组织佛经翻译。据《隋书·经籍志》记载，由于隋文帝的提倡，“天下之人从风而靡，竞相景慕。

民间佛经，多于六经数十百倍”。又据载，杨坚幼年时受尼姑智仙的养育，故即位后着意复兴佛教，并说：“弟子往藉三宝因缘，今膺千年昌运。”（《广弘明集》卷一九）这当然是神化自己政权的说法，不必定信。实际上，隋文帝复兴佛教，更有收揽人心、招致流民归土等政治、经济原因。与此同时，隋文帝更重视传统儒学的复兴。他接受历代帝王崇佛或废佛的经验、教训，力图建立以儒学为核心，以佛、道为辅助，调和三教思想的统治政策。

隋炀帝在历史上以暴君著称，为了掩饰自己的凶残面目，他也充分利用佛教。他在为晋王时，曾请高僧智顗为自己授菩萨戒，尊智顗为“智者大师”。即位后，他亲自作《发愿文》，表示皈依佛教，文中自称“菩萨戒弟子”。

在佛教政策上，文帝和炀帝有一个共同特点，即要求佛教对王权负责。文帝认为，他是以“人王”的身份来提倡佛教的，所以佛教应有皇权至上的观念，忠实地“为国行道”。他在给智顗的敕书中，明确要求“宜相劝励，以同朕心”，即不允许佛教与王权离心离德。炀帝在尊崇智顗的同时，特别提醒他要“率先名教，永泛法流，兼用治国”（《国清百录》卷三），即必须把名教置于佛法之上，以维护王权的统治。

唐代帝王对于佛教的态度，出于真正信仰者很少，普遍地是从政治上进行考虑的。随着道教势力的不断壮大，唐朝统治者及时总结历史教训，在佛、道关系上有意识通过儒家予以调和，消融矛盾。这样，在唐朝，一方面儒、

释、道三教鼎足而立，另一方面又表现出协和一致。这说明，封建统治阶级在思想统治的方法和手段上，已进一步成熟，从而为宋代理学的形成作了准备。

唐初，太史令傅奕曾一再上疏，要求罢废佛教，唐太宗曾一度根据傅奕和道教徒们的要求，下令精简僧尼。但是，其后不久，他又说："今李家据国，李老在前；若释家治化，则释门居上。"（《集古今佛道论衡》卷上）意思是说，从宗祖立朝的角度考虑，道教在先；[①] 若从对社会的宣传效果看，佛教应居上。唐太宗的佛、道并重方针后来为唐王朝大多数统治者所采用。在他们看来，佛、道都有不可取的一面，又有可以借用的一面。就可借用的一面说，佛教有助于"治化"，即发挥它的教化民众的作用；道教则可以神化宗祖，抬高皇室，打击旧士族势力。

说到唐代佛教，我们很自然地联想到"唐僧取经"的故事。其实，《西游记》中的"唐僧取经"，是小说家运用浪漫主义手法进行艺术创作的成果，与历史上的"唐僧"玄奘有很大的不同。

玄奘（600—664），通称"三藏法师"。俗姓陈，名祎（huī），洛州缑（gōu）氏（今河南偃师缑氏镇）人。15岁出家，曾游历洛阳、长安、成都等地，求教于名师。鉴于当时佛教各学派在一些问题上存在矛盾看法，佛教经典

---

① 据《史记·老子列传》，老子姓李，名耳。他是道家创始人，后被道教奉为教祖。唐王朝是李姓，与老子同姓，因而尊老子为唐皇室远祖。

中也有不尽统一之处，使人难以理解，他便决心西行求法，以释心中之疑。贞观三年（629），玄奘离开长安，孤身孑影，踏上西行征途。经姑臧（今甘肃武威），出敦煌，取道今新疆、中亚地区，历经西域16国，九死一生，行程数万里，进入了北印度。又经10余国，辗转到达中印度摩揭陀国王舍城，入当时印度佛教最高学府那烂陀寺，从著名佛教学者戒贤学习《瑜伽师地论》等瑜伽行派重要经典。玄奘在这里勤奋学习，五年内取得优异成绩，深受印度佛教学者的敬重，待以上宾之礼。此后去印度各地游学，参观名胜古迹。四年后重回那烂陀寺，应戒贤之请，为寺众成功地讲解《摄大乘论》等经典。从此声誉日高，其地位仅次于戒贤，其学问则高于戒贤。


玄奘法师像

在那烂陀寺，他曾与佛教以外的印度各学派论师展开辩论，每次都获全胜。当时统治中印度的戒日王，久闻玄奘的才学，特地为他在曲女城召开无遮大会，邀请印度各国国王和佛教学者、婆罗门学者5 000人出席。玄奘在大会上宣讲大乘教义，发表见解，18天内竟无一人敢于提出异议。为此，他获得了“大乘天”（大乘佛学最高权威）的荣誉称号。贞观十九年（645），玄奘谢绝一切友好挽留，满载着荣誉和友谊，返回故土长安。他带回大、小乘梵文经、律、论520夹计657部，以及许多佛像。

玄奘西行的非凡经历引起了唐太宗的重视，将他召往洛阳，并劝他还俗辅政，担任朝廷高官，但被他婉言辞谢。于是唐太宗只好命他住在长安弘福寺，主持佛经翻译工作。从贞观十九年五月至龙朔三年（663），19 年间，玄奘先后在弘福寺、大慈恩寺主持译场，译出经、律、论 73 部 1 330 卷（一说 75 部 1 335 卷）。他的译经，无论在数量上还是在质量上，都是空前的。

玄奘的翻译，代表了译经史上的最高成就。他提出的“五不翻”原则，规定凡汉文中无可对应和佛教特用的词语，只音译而不意译，以避免望文生义。他本人是译场的主持者，梵汉都十分精通，因此，尽管他的翻译有一定的倾向性，但能如实地表达出所宗经典的内容。他的译文凝练而精美，既保持了原本的文采风貌，又显示了汉文的典雅、明畅。

玄奘的另一伟大贡献，是他将西行旅途见闻撰写成《大唐西域记》一书。该书以行程为经，地理为纬，记叙了西域、印度共 138 个国家、城邦和地区的情况，包括疆域、气候、山川、风土、人情、语言、宗教、佛寺以及历史传说、神话故事等，其中绝大部分都是他亲身经历的。由于玄奘博学强记，使《大唐西域记》的内容既丰富多彩，又翔实可靠，成为研究中世纪中亚、南亚各国历史、地理、宗教、文化艺术以及中西交通的极为重要的资料，具有不朽的价值，至今仍深为国际学术界所重视。比如，帕米尔高原一向被认为是神秘的地区，由于自然条件险恶，很少

有人涉足，直到玄奘时代，还未有人对它作过详细记述。玄奘在这一地区前后3次往返，进行实地考察，具体记载了它的地理位置。又如对南亚各国的地理位置、物产气候、风土习俗和历史遗迹等，他也都有广泛的考察，细致的记录。玄奘还对西域各国的政治状况、历史沿革、赋役租税等方面作了客观记述。

与此同时，玄奘对西域和南亚各国的宗教流传情况，作了详尽的介绍。有关佛教史迹方面的记载，书中更是随处可见，极为丰富。由于书中对地理位置有明确记录，从而为印度佛教遗址的考古研究提供了方便。近代以来，那烂陀寺、王舍城、鹿野苑、阿旃（zhān）陀石窟、迦毗罗卫城等重要遗址的陆续发现，大多得助于《大唐西域记》的有关记载。

玄奘是一位杰出的旅行家、翻译家和佛教哲学家。他的卓越活动在历史上曾经为沟通中印文化，丰富祖国文化，促进中外关系和中西交通的发展，作出过重大贡献。玄奘大师确实是我们民族的光荣和骄傲。

四　韩愈反佛和“会昌法难”

唐太宗以后，不少皇帝也都提倡佛教。

武则天是中国历史上唯一的一个女皇帝。她于天授元年（690）正式即位称帝，但实际掌握政权则始于30年前。

为了君临天下，她迫切需要来自各方面的支持。载初元年（689），僧人怀义、法朗等人表上《大云经》，并撰写《大云经疏》。宣称，根据佛经所说“即以女身当王国土”，武则天是弥勒（未来佛）下生，当做阎浮提（人类所居之处）王。意思是说，武则天当女王，乃是暗合佛经内容，顺应佛的旨意。武则天对此极表满意，随即敕令于两京（长安、洛阳）及天下诸州各建大云寺一座，寺中藏《大云经》，令法师升高座讲解，又度僧1 000以表庆贺。对撰写《大云经疏》的僧侣——“赐爵县公”，并且“赐紫袈裟、银龟袋”（《资治通鉴》卷二〇四），以示奖赏。长寿二年（693），菩提流志等又译《宝雨经》，上武则天。该经是梁代曼陀罗仙所译《宝雨经》的重译，但新添了佛授记“日月光天子”于“摩诃支那国”、“故现女身为自在主”的内容，译者也因此而受到武则天的赏赐。

武则天执政期间，始终不遗余力发展佛教。首先，她曾亲自组织80卷本《华严经》的翻译（在此之前已有60卷本）。为了表示对译经事业的关心和支持，在《华严经》译成后，她还特意写了一篇序文。其次，她给高僧以特殊的礼遇。如，义净（645—713）慕法显、玄奘游历印度的壮举，取海道西行求法。他于咸亨二年（671）从广州出发，历时25年，途经30余国，于证圣元年（695）回到洛阳，带回梵本佛经近400部。当他返回洛阳时，武则天亲自出迎。又如，神秀是当时北方禅宗界的领袖，被武则天请入京师，时时请教佛法。第三，她直接支持佛教宗派的形

成。在80卷本《华严经》译成之后，武则天诏令法藏在佛授记寺大力宣传该经思想，给予充分的物质保证，推动华严宗的创立。华严宗凭借政治势力，曾风靡一时。第四，她热衷于建寺造像。著名的洛阳龙门奉先寺卢舍那佛像，就是在武则天的支持下雕凿的，据说她曾为此捐助了20 000贯“脂粉钱”，并主持了工程落成的“开光”仪式。她又令僧人怀义制作夹纻（zhù）大像①。这一大像的小指头上就可以并坐数十人，每天需要工匠10 000名，“所费以万亿计，府藏为之耗竭”（《资治通鉴》卷二〇五），耗费了大量民脂民膏。

唐玄宗是著名的信奉道教的君主。开元年间（713—741）是太平盛世，史书上称赞说，那时边疆没有战事，国内和平统一，人民安居乐业。这一政治环境和社会气氛，使最高统治者保持自信，能够容纳各种不同的意识形态。所以，当“开元三大士”（开元年间三位佛教大家）善无畏、金刚智、不空相继来华传播密教时，唐玄宗仍给予极高的荣誉和礼遇。开元二十六年（738），玄宗亲自为《金刚经》作注，并颁行天下。

“安史之乱”后，唐王朝从繁荣的顶峰上跌落下来，国运渐衰，徭役和赋税日重，民众纷纷以寺院为逃避之所。肃宗、代宗、德宗有意保护佛教，或造寺度僧，或鼓励禅

---

① 夹纻像，又名干漆像或脱沙像。先用泥土塑成佛像，用木架支撑，然后蒙以麻布，层层涂漆。等漆干燥以后，除去其中泥土、木架，即成。

修。至唐宪宗时，崇佛活动又进入一个新的高潮。

据佛教传说，古印度阿育王在释迦牟尼逝世若干年后，借助于鬼工神力，修造84 000座宝塔，重新安放佛陀舍利。位于今陕西扶风境内的法门寺塔便是其中之一，塔内藏有佛陀指骨一节。唐代宗时，曾命名该塔为“护国真身佛骨宝塔”，十分敬重。宝塔所在的法门寺大约建于东汉桓帝、灵帝时代，原属宫廷寺庙，历经魏晋南北朝数百年，已逐步向民间开放。因塔内珍藏佛骨，所以它为法门寺增添了无限光彩。按唐代通例，该塔每30年开启塔门一次，即可使岁丰民安，国运昌盛。自高宗显庆五年（660）首次迎佛骨于宫内供养起，其后各帝均竭力仿效。每当开塔之际，“京邑内外，奔赴塔所，日有数万”；“或有烧头炼指，刺血洒地，殷重至诚，遂得见之。”（《法苑珠林》卷三十八）

元和十三年（818）冬，宪宗派遣太监，率领僧侣多人，前往法门寺再度奉迎佛骨。第二年正月，将佛骨迎至京城长安。宪宗敕令先在宫中供奉3天，然后送往京城各寺院让僧俗礼敬，从而又一次煽起全国性宗教狂热。当时，朝野震动，王公士庶，奔走相告，有焚顶烧指燃臂为供养的，有倾家荡产以作施舍的。上下仿效，唯恐落后。面对这种日益高涨的崇佛狂潮，韩愈勇敢地挺身而出，予以坚决反对。他在给宪宗的《谏迎佛骨表》中，以南朝梁武帝为例指出，奉事佛教，希求福田，其结果往往适得其反。当前之势，举国若狂，这种现象实在是“伤风败俗，传笑四方”。他提出，应将佛骨交付有关部门，投于水火，以

“断天下之疑，绝后代之惑”。甚至表示：如果佛真有灵验，能作祸祟的话，那么，所有的灾难请都落到我的身上吧！

《谏迎佛骨表》触怒了皇帝，韩愈几乎因此而丧失性命。后来在一些大臣的帮助下，总算免遭杀害，但是被削去了刑部侍郎的职务，贬为潮州（治所在今广东潮安）刺史。对于这件事，韩愈始终没有后悔，不改初衷，他在赴潮州途中有诗云：“一封朝奏九重天，夕贬潮阳路八千。欲为圣朝除弊事，岂将衰朽惜残年！云横秦岭家何在？雪拥兰关马不前。知汝远来应有意，好收吾骨瘴江边。”（《左迁至蓝关示侄孙湘》）可见他没有因政治上遭受打击而放弃反佛的主张。历史上的韩愈不仅是一位文学家，与柳宗元等同为古文运动的倡导者，在文学史上有一席之地，而且还在反佛斗争中是一位逆流而上、英勇无畏的战士。他的这首诗给我们留下了深刻的历史回忆。

由于佛教势力过分膨胀，泛滥成灾，在韩愈反佛精神的鼓励下，地主阶级中部分有识之士的反佛意识逐渐上升。与此同时，自敬宗、文宗起，朝廷也有了废佛意图。至武宗时，终于将废佛付诸实施了。

唐武宗是唐朝皇帝中唯一坚决反佛的。他在废佛敕书中说，随着佛教寺院的增多，僧尼队伍的扩大，耗资日益庞大，对社会生产和民众生活带来严重危害。而且，佛教无君臣、父子之礼，不事嫁娶婚配，与中国传统伦理道德发生严重抵触，难以容忍。这是他灭佛的主要动机。此外，武宗未即位时已偏好道术，即位后曾召道士赵归真等 81 人

入宫修道场。赵归真又向武宗荐引了道士邓元起、刘玄靖等，共同谋划毁佛、灭佛。唐武宗从会昌初年（841）起，开始做灭佛准备，至会昌五年（845）进入灭佛高潮。其结果，共拆毁寺院4 600座，招提、兰若（小型寺庙）等佛教建筑40 000余座，僧尼被迫还俗者26万余人，没收寺院土地数10万顷，查出寺院役使的奴婢15万人。

唐武宗灭佛是继北魏太武帝、北周武帝之后的又一次灭佛，因发生于会昌年间，故佛教徒称之为“会昌法难”。这次灭佛比较彻底，给予佛教以沉重打击。寺院财产被剥夺，僧尼还俗，寺庙遭废，经籍散佚，佛教宗派因失去繁荣的客观条件，从此也就由极盛而走向衰落了。

第五章

异军突起的禅宗

一　菩提达摩及其“壁观”

当其他各宗相继走向衰退之际，禅宗却异军突起，逐渐取代其他各宗的地位，成为中国佛教史上流传最为久远、影响最为广泛的宗派。

“禅”是梵语“禅那”的略称，意译为“静虑”、“思维修”，是印度各种教派普遍采用的一种修习方式，在佛教思想中具有特殊重要的意义。认为通过将心专注于某一点上，静坐思维，可以有效制约内部情绪的干扰和外界事物的引诱，解决所谓去恶从善、由痴而智和由染污到清净的转变。

早在北魏时期，以研究和修习“禅”为目的的禅学内部已出现若干派别。相传菩提达摩（简称达摩）自南印度泛海而来，进入北魏境内，在河南嵩洛一带教授弟子，提出一种新的禅法，开创了全新的禅学派别。他的传法活动为后来禅宗的建立做了准备。但围绕着达摩的事迹，历史上曾出现不少神话和传说。

据伪经[①]《大梵王问佛决疑经》说，有一次，释迦牟尼

---

① 按佛教传统观念，只有记载佛的言教的典籍方是佛经。虽然古印度和西域也有假托佛说的经典，但中国佛教徒一概视之为真经。六朝时期，中国佛教出现假托佛说而自撰经典的热潮。其中明显为假托者，即名“伪经”；被怀疑为假托者，名为“疑经”。

在灵山“说法”，但他实际上没有说一句话，只是手持一枝金色菠萝花向与会大众展示。当时在座弟子对此都表示迷惑不解，只有站在他身边的摩诃迦叶默默神会，破颜微笑。释迦牟尼知道迦叶可以担负重任，于是当众宣布，将“正法眼藏”（普照一切的根本佛法）付嘱迦叶。这种说法具有很浓厚的神话色彩。但后来的禅宗认为，佛在灵山会上“拈花示众”，是要弟子们领会佛教的根本精神，迦叶破颜微笑则是暗示他得了佛的思想精髓。因而，迦叶也就被列为禅宗在印度的第一代祖师，而禅宗的渊源便可以直接上溯到释迦牟尼。

类似的神话不断出现。据说，当“正法眼藏”由第二十七祖般若多罗传给第二十八祖菩提达摩时，般若多罗对他说，希望你在我去世之后60年，将此“正法眼藏”传到中国去，以普利众生。同时还送给达摩偈（jié）颂[①]一首，其中两句是：“路行跨水复逢羊，独自栖栖暗渡江”。“跨水”，暗指达摩将渡海东行；“逢羊”，则预示他将在广州（羊城）登岸；而“渡江”，说的便是横渡长江去北方传法。根据这一预言，达摩于梁武帝普通年间（520—527）航海东来，抵达南海（今广州）。当时南海刺史萧昂热诚地接待了他，并上表梁武帝。梁武帝派人专程迎达摩至金陵。梁武帝的奉佛，主要致力于建寺、造像、写经、度僧，因此当他见到达摩时，便问道：“我做了这些事，有多少功德？”

① 偈颂，佛经体裁之一。由固定字数的四句组成的通俗诗句。

不料，达摩却回答说："一无功德可言。"梁武帝又问："为何没有功德?"达摩说："这些是有为之事，不是实在的功德。"达摩因见话不投机，决定离开金陵，北上中原地区。

又据传说，达摩离开王宫后，梁武帝把他俩的问答对话告诉了师父志公禅师。志公听后，对梁武帝说，达摩的开示好极了，他便是观音菩萨派来传授"正法眼藏"的。梁武帝深感懊悔，当下派人追赶达摩。达摩正走到江边，回头忽见一队人马赶来，随即手折一枝芦苇，掷于江中，随后脚踏芦苇，悠然渡江北去。这就是著名的"一苇渡江"故事。后代文人常以此作为诗画的题材，影响广泛、深远。

正如"拈花示众"、"跨水逢羊"等传说缺乏史料的真实可信性一样，"一苇渡江"也只是出于后世禅僧们的想象。事实上，流传下来的有关达摩生平事迹和禅学思想的记载，大部分出自禅宗成立后禅僧们的虚构。比较可信的看法是，达摩自南印度泛海而来，登陆于南方沿海，并于刘宋后期进入北魏境内。据推测，他大约卒于公元530年左右，活了100多岁。

作为神话传说的延续，为了突出达摩的坐禅功夫（实际上这正是后来禅宗所激烈反对的），后人又编造了"九年面壁"的故事。说的是达摩折苇渡江后，来到嵩山少林寺，面壁而坐，终日默然，前后9年。时代愈后，传说也愈奇。如说在少室山的五乳峰上有一个"达摩洞"，达摩就曾在那里面壁9年，连鸟儿在肩上垒起了巢也全然不察。

事实上，在较早的历史记载中，尚未出现达摩于少林

寺面壁9年之说。达摩弟子昙林只说过他“远涉山海，游化汉魏”（《菩提达摩略辨大乘入道四行》），在北魏境内传法。著名史学家道宣也只说他“北渡至魏”，“游化嵩洛”（《续高僧传·菩提达摩传》），在嵩山、洛阳一带教化弟子。少林寺是北魏孝文帝为佛陀禅师所建的寺院，佛陀是该寺的第一任寺主，继佛陀任寺主的是僧稠。达摩禅与佛陀、僧稠一系的禅在当时是水火不相容的，因此，达摩不可能在少林寺“面壁九年”。产生上述传说的原因，主要是禅宗取得优势地位后，为了进一步扩大影响，自然地把当时已颇具名声的少林寺列为祖庭了。



少林寺塔林（隋）

我们认为，达摩虽然没有“面壁九年”，但是确实提倡过一种“壁观”禅法，只是这种“壁观”与“面壁九年”并不是一回事。

昙林指出，达摩禅法的一大特色是“安心”，“安心”的内容是“壁观”。所谓“壁观”，即心如壁立，并非面对

墙壁而“观”。道宣说，达摩禅的内容是“凝住壁观”，“凡圣等一”，“与道冥符”。认为所有人在佛性上是平等的，若通过“壁观”修行，便可以达到“与道冥符”，即自身与佛性相契合，从而进入佛的境界。唐代佛教学者宗密在《禅源诸诠集都序》中总结说：“达摩以壁观教人安心，外止诸缘，内心无喘，心如墙壁，可以入道。”“安心”，指安心于佛教真理；“外止诸缘”，指完全停止对外在世界的认识；“内心无喘”，指在禅定中连自己的呼吸也感受不到。总之，达摩禅的核心是，认为众生本具佛性，只要凝住壁观，屏除杂念，由定发慧，便可达到佛的境界。

二　慧能的“顿悟成佛”说

印度佛教只有禅而没有禅宗，禅宗纯粹是中国佛教的产物。它的真正创始人是慧能。因为佛教传统上把达摩当作禅宗始祖，到慧能时共传了6代，所以慧能通常也就被称作“六祖”。

达摩“壁观”禅法与当时北方地区所流行的各类禅法不同，受到强烈的抵制。因此，在始祖达摩、二祖慧可、三祖僧璨时期，这一派系未能获得发展，处境维艰。至四祖道信、五祖弘忍时，达摩禅传入湖北黄梅一带，建立起“东山法门”，才逐渐摆脱困境。

东山法门把众生佛性思想与般若性空学说加以结合，

改变了自达摩起严格的枯坐修禅和苦行守戒，代之以比较自由活泼的修行方式，从而增强了对教徒的吸引力。道信在双峰山集僧、俗500余人修习禅法；弘忍继之，在冯茂山（东山）40余年，收得大批弟子，“四方龙象归依奔凑”。这时，达摩禅系的声誉已开始压倒其他各家禅派，并受到朝廷的密切注意。慧能禅宗的建立已是水到渠成的事了。

据佛教史书记载，弘忍在去世前曾对弟子玄赜（zé）说，以后可以传我禅法的有10人，他们是：神秀、智诜（shēn）、刘主簿、慧藏、玄约、老安、法如、慧能、智德、义方。这些人后来各自传法，但大部分传承不明，禅法湮灭无闻，只有慧能和神秀二系最为清楚。

慧能（638—713），俗姓卢，生于岭南新州（今广东新兴）。因父亲去世较早，故家境贫困，少年时未曾入学，稍长以卖柴养母度日。据载有一天，他在街市偶然听人诵念《金刚经》，即有所感悟。经打听，得知五祖弘忍在黄梅东山传授禅法，门下弟子有千余人。于是他辞别老母，赴黄梅参礼五祖。这时大约是龙朔元年（661）。在弘忍门下，他是一个行者，[1] 分配在



慧能大师像

① 行者，指住在寺院并在其中服杂役，但还未剃发出家的人。或指苦行乞食的僧人。

碓坊舂米劈柴。8 个月后，弘忍召集他所有弟子，要求每人作一偈颂，以便根据偈颂表达的思想，分辨各人对禅法理解的深度，决定传衣付法，确立继承人。

神秀是弘忍的上座弟子，大家都寄希望于他，他也当仁不让，在南廊壁间题了一偈，曰：“身是菩提树，心如明镜台。时时勤拂拭，莫使有尘埃。”众僧见后，视为佳作，很快便传遍全寺。但慧能听人诵念这个偈后，很不以为然，于是请人在神秀偈旁题上自己的偈，曰：“菩提本无树，明镜亦非台。本来无一物，何处惹尘埃。”（敦煌本《坛经》）神秀的偈认为，虽然佛性人人具有，但易为外在的尘垢障蔽，所以要时时拂拭，不断修习，成佛才有可能。慧能的偈则指出，心性本净，人人本来是佛，不必经过繁复形式的修习，便可进入佛的境界。

弘忍认为，慧能的偈颂彻见本性，见解超过神秀，可以继承自己的事业，于是就在当夜秘密将衣钵传授与他，并叮嘱他急速南下隐藏，待时机成熟再出来传法。慧能接受衣钵，连夜离开黄梅，回到岭南，在怀集一带隐居，前后达 15 年之久。唐仪凤元年（676），他来到广州法性寺（今光孝寺）。这天，有两名僧人正在寺前辩论风幡问题，一说是风在动，一说是幡在动，争执不休，相持不下。慧能倾听良久，不禁插嘴说：“二位都没有说对。既不是风动，也不是幡动，而只是你们的心在动罢了。”二僧听了，如茅塞顿开。寺院住持印宗法师听说此事后，十分敬重他，亲自为他剃度。慧能正式出家后，来到曹溪宝林寺（今南

华寺)，开始创建禅宗的活动。他又应邀在韶州（治所在今广东曲江）大梵寺讲堂为大众说法，其说法内容由门人法海等记录，并整理成书，这就是后世流传十分广泛的《坛经》。

禅宗南北之分由此开始。神秀及其弟子因在北方传授禅法，被称作“北宗禅”；慧能及其弟子主要活动于南方地区，被称作“南宗禅”。神秀系统的北宗禅在安史之乱前达到极盛，有“两京之间，皆宗神秀”，“北宗门下，势力连天”之说。相比之下，同时代的慧能禅尚局限于岭南一隅。后来由于慧能弟子神会北上中原，不惜性命宣传南宗宗旨，抨击北宗禅法，逐渐使南宗禅“大播于洛阳”、“派流于天下”，并最终演变为禅宗主流。

慧能禅之所以能战胜神秀禅，其根本原因，是因为它更适合社会的需要。

神秀的禅，主张循序渐进，通过抑制身心活动，断除一切妄念，灭尽所有杂想，最后达到解脱。这是一种比较规范的、强调渐修的禅法，它与印度禅学仍保持着一定的联系。慧能则从般若性空的角度指出，客观世界本来就是空，无所谓矛盾差别，因而也就不存在断恶去染的问题。为此，他不仅否定了传统形式的坐禅，而且还对“禅”作出全新的解释。认为，“外离相曰禅，内不乱曰定”。意思是说，禅不应该拘泥于外在的形式，关键在于内心的体验、领悟。

慧能禅学的一大特点，是关于“定慧等学”的观点。

"定"，是指意志锻炼的功夫；"慧"，指在定的基础上获取的宗教体验。隋唐佛教宗派十分注重定慧双开、止观并重，但一般都视定、慧为禅的先后两个步骤，虽力求把它们统一，而实际上仍然分裂为二。慧能则把定、慧看作是"体一不二"，相即互含，这好比是灯与光的关系：从定来看是光，从慧来看是灯。

慧能又把"顿悟"看作成佛的根本道路，以此与神秀的"渐修"加以区别。所谓"顿悟"，是指刹那间觉悟自己所具的佛性，不用积累而突然达到佛的境界。慧能说："一切万法，尽在自身心中。何不从于自心，顿现真如本性!"（敦煌本《坛经》）"真如本性"就是佛性。

"顿悟成佛"说给人们指出了一条简捷、方便的成佛道路，具有十分深远的宗教意义。后人常说，"放下屠刀，立地成佛"，就是指的禅宗"顿悟"。既然成佛只在"一念"之际，只是对"自有本觉性"的刹那直觉体悟。那么，传统佛教所主张的读经、念佛、坐禅等一系列具体修行，也就没有必要了。它破坏了传统佛教寺院生活的固有特色，引导僧侣与中国社会的生产方式、生活方式相适应，从而增强了禅宗自身的应变能力。又由于这一学说大大缩短了尘世与净土、此岸与彼岸的距离，所以既为下层劳动群众的学佛提供了方便，又迎合了新兴官僚集团以及士大夫的宗教热情。当然，对于某些地主阶级人物来说，这种宗教学说，还投合了他们贪婪残忍和不劳而获的本性。根据"顿悟"说，只要"放下屠刀"，即可"立地成佛"。于是，

在这一口号下，他们就可以逃避罪责，逍遥法外。

佛教自传入中国后数百年内，释迦牟尼佛及其他众多的佛始终具有神圣威严的性质，慧能把自心等同于佛性，从而有力地破除了对“西方”的迷信和对“佛祖”的崇拜。顺着这一思路，慧能之后，禅宗提出“离经叛道”、“大胆怀疑”、“独立思考”的口号，进一步摆脱印度佛教繁琐神学理论和宗教礼仪；与此同时，却与中国传统思想融为一体。在这一过程中，先秦庄子的虚无主义以及对精神自由的执著追求，魏晋玄学家的“得意忘言”理论以及旷达放荡、纯任自然的生活态度，都对禅宗有重要影响。

三　五家七宗的禅风

慧能禅宗经神会等人的宣传、发扬，在中唐以后影响不断扩大，此后便进入繁荣发展阶段。至唐末五代，从慧能弟子南岳怀让和青原行思门下分别衍化出沩仰宗、临济宗和曹洞宗、云门宗、法眼宗五家禅宗，史称“五家禅”或“五宗禅”。五家禅的相继建立，标志着禅宗进入了它的极盛时期，中国佛教的特色在这时表现得淋漓尽致。北宋时，临济宗下又分出黄龙派和杨岐派，合先前五家，统称“五家七宗”禅。直至今日，禅宗仍然是中国佛教的主要派别，其中尤以临济宗的杨岐派最为流行。

五家七宗禅是对慧能禅的发展，它主要表现在这样几

个方面：一是建立起分头并弘、自由开放的禅法传授体系；二是极力反对知解言说，提倡直观体悟；三是吸取老庄思想，采取“顺乎自然”、“自由任运”的方式。

南岳怀让的弟子马祖道一是一位颇有个性的禅僧，据说早年怀让参见慧能时，慧能便曾预言：“汝足下出一马驹，踏杀天下人。”（《景德传灯录》卷五）这“马驹”便是后来的道一。其实，道一是怀让一手培养起来的。这里有一个“磨砖作镜”的故事。道一于幼年出家，唐开元（713—741）中在南岳衡山结庵而住，整日坐禅修行，凡有来访者一概不予接待。据说他容貌奇异，牛行虎视，引舌过鼻。当时怀让住在距此不远的般若寺，见道一形象不凡，便有意进行诱导。他取了一块砖，每天放在庵前石上研磨。开头道一没有加以理睬，时间一长，他终于耐不住了，便问：“磨砖作什么用?”怀让答道：“磨作镜子。”道一接着问：“磨砖能成镜子吗?”这时怀让反问道：“磨砖既不能成镜子，坐禅又怎能成佛呢?”道一听后，如雷贯耳，急忙起身，请怀让指点。怀让告诉他：好比驾牛车，车如果不动，是打牛好呢还是打车好?你成天在这里打坐，究竟是学坐禅呢还是学坐佛?若说是学坐禅，禅并不是坐卧；若说是学坐佛，佛并不是定相。你如果坐佛，那等于杀佛；你如果执著坐相，说明你未曾懂得禅。道一听完怀让这番话，豁然开朗，便拜他为师，整整服侍10年。后来他离开南岳，独自前往江西洪州（治所在今南昌）一带传授禅法。

“磨砖作镜”故事说明，禅宗的“禅”不同于传统意义上的闭目枯坐。根据慧能思想，所谓成佛，只是思想意识、世界观的转变。这一比喻，只用几个动作、几句话，就把禅宗一个原则问题说透了。由此发端，后世禅宗僧侣纷纷仿效，以各种比喻、隐语、暗示、动作等来表示自己对禅的独特见解，从而留下许多荒诞不经的禅宗“机锋”、“话头”、“公案”，并进而发展为棒喝齐施、焚烧佛像、呵佛骂祖的放浪举止。与此同时，禅宗风格朝着激烈、自由、奔放、豁达的方向发展，显示出全盛时期的鲜明特色。

所谓“机锋”，又名“斗机锋”，是禅宗因人、因时、因地而采用的一种宗教神秘主义教学方法。禅师有时对同一问题作出不同的回答；有时对不同问题作出相同的回答；有时对提出的问题不作直截了当的回答，而是以种种反理性的形式发表自己的看法。这也就是所谓“对症下药”。

如有僧问：何为佛？禅师的回答是：麻三斤。这似乎是答非所问，牛头不对马嘴，但其用意十分清楚，那就是要把问者的正常思路挡回去，令他反身自照，发现自己成佛的本原。又如有僧问：何为佛法大意？禅师回答道：面南看北斗。根据常理，面南当然看不到北斗，但是，一旦回过头来，北斗又恰在面前。禅宗强调神秘的内心反省功夫，“面南看北斗”就是这意思。类似的机锋如：问，万法归一，一归何处？答，我在青州作一领布衫，重七斤。问，如何是佛心？答，镇州萝卜重三斤。问，如何是祖师西来

意？答，板齿生毛；或答，坐久成劳。

按照禅宗所说，机锋的运用应是自然的，因人而异的，最终目的是要直觉禅的深意，人人都去成佛作祖。作为教育方式的一种，弟子提出的问题本身也是一种激烈的机锋，它可以是哲理性的、谜语式的，乃至相当乏味或无聊的。禅师的回答往往是深刻的，能起到令弟子反照、醒悟的作用；也有禅师因水平不及弟子，却又不愿丢失面子，便故意作态。所以，并非所有机锋都能加以分析、解释。

“话头”，是指禅宗祖师们在各种场合下发表的精辟看法。后世禅者经常拿来加以引用，时间一长，就变成了范例。这些历代祖师的言行范例也就是“公案”。禅宗认为，是否对禅真正领会，应取公案来对照。这里举“野鸭子话”一则公案，原文如下：“马大师与百丈行次，见野鸭子飞过。大师云：是什么？丈云：野鸭子。大师云：什么处去也？丈云：飞过去也。大师遂扭百丈鼻头，丈作忍痛声。大师云：何曾飞去？”（《古尊宿语录》卷一）这是马祖道一与弟子百丈怀海之间的一段精彩对话，在这一过程中，道一已将禅法要点传授给了怀海。野鸭子飞空是平常的事，怀海开始时回答“野鸭子”是对的，因为指的是眼前事实。但当道一再问飞向何处时，已不是指野鸭子，而是指对方的心，这时怀海回答说：“飞过去也”，便是心随野鸭一起飞走了。于是，道一掐他的鼻子，使他警觉，把错误思路引导过来。

相传“棒”（包括拳打脚踢）的使用，始于黄檗（bò）希运和德山宣鉴；“喝”（大声呵斥）的使用，始于临济义玄。故有“德山棒，临济喝”之说。禅宗史籍有一则记载说，义玄在希运处问“佛法大意”，曾三度被打，后来他受大愚禅师启发，有所领悟，便回希运那里，以同样方式回敬了老师。禅宗认为，“佛法大意”不能用正面语言表达，只能以神秘的方式加以体验，而棒、喝可以达到使对方猛醒的特殊效果。后人借用禅宗术语，在令人猛醒时常说“当头棒喝”。

焚烧木像、反对偶像崇拜，最著名的是丹霞天然。丹霞原本读书人，后来听说学佛比读书要有出息，所以在赶考途中投奔寺院，出了家。某年冬天外出，在慧林寺遇上大雪，为了驱寒取暖，他烧了寺中的木佛。寺主责问他：“你为什么烧我寺院木佛？”他以杖子拨着火灰，坦然地说：“我烧取舍利。”寺主问：“木佛哪来的舍利？”他答道：“既无舍利，那就再拿两尊来烧。”禅宗反对偶像崇拜，只承认自己本心的主宰，所以烧木佛取暖不妨碍成佛。丹霞后来在法堂上对他的弟子们说：“禅可是你解底物？岂有佛可成？佛之一字，永不喜闻。”（《景德传灯录》卷十四）当然，从信仰的角度说，这种极端行为是很难为后世普通佛教徒接受的。

呵佛骂祖的代表人物是德山宣鉴，他曾在上堂时公然向弟子们宣称：“我这里佛也无，祖也无。达摩是老臊胡，十地菩萨是担屎汉，等妙二觉是破戒凡夫，菩提涅槃是系

驴橛，十二分教是鬼神簿、拭疮疣纸。初心十地是守古冢鬼，自救得也无。佛是老胡屎橛。”临济义玄也说：“大善知识，始敢毁佛毁祖，是非天下，排斥三藏教。”（见《景德传灯录》卷十二、十五）可见，自丹霞以具体行为明确表示对佛的不敬之后，反对佛祖崇拜、否定佛教传统和权威的思想及行动已成为这一时代禅宗的主流。

第六章

宋明以后的中国佛教

一 宋明文人的禅悦风尚

随着禅宗的兴起及其影响的扩大，早在唐代就已出现官僚文人的参禅之风。据记载，王维、李翱、张说、白居易、柳宗元、刘禹锡、裴休等著名人物都曾受禅学的熏陶，加入参禅者的行列。

大诗人王维曾与大荐福寺道光禅师为友，“十年座下，俯从受教”；又受慧能弟子神会之请，作《六祖能禅师碑铭》。张说长于文辞，他与禅僧频繁交往，撰写过许多有关佛教的像赞、经赞和碑铭。白居易既信道教，又对佛教颇感兴趣，与禅僧也有交往。柳宗元在柳州期间，常与禅僧往来，南方诸大德的碑铭多出自其手。刘禹锡与衡山、牛头山、杨岐山等处禅僧有广泛的交往。裴休曾官至宰相，他既是锐意改革的政治家，又是虔诚的禅宗信徒；他不仅是希运最得意的在家弟子，而且与宗密有着深厚的友谊。李翱为朗州（治所在今湖南常德市）刺史时，曾谒见禅僧惟俨，并由此得悟。后来又遇到紫玉禅翁，从他那儿“增明道趣”（指对禅百尺竿头，更进一步）。他曾作偈颂云：“练得身形似鹤形，千株松下两函经；我来问道无余说，云在青天水在瓶。”（《景德传灯录》卷一四）云在青天飘浮，水在瓶中静止，一动一静，天真自然，不用着心，这就是他所领悟的禅。

唐代文人参禅之风很大程度上是受安史之乱的刺激。安史之乱前，唐王朝处于鼎盛时期，整个社会洋溢着一种恢宏自豪、开朗奔放的气氛，官僚文人大都充满事业上的信心，怀抱建功立业的热情。对于他们来说，佛教主要是点缀风雅的玩物，炫耀财富的形式。然而，安史之乱使他们受到极大震动，促使他们带着无限的失望和苦恼转向禅宗，“禅悦”风尚由此而起。“禅悦”，原意指在禅定中获得心神愉悦。怡乐于山水之间，耳听潺潺流水，目送悠悠白云，吟风颂月，无拘无束，本是封建文人梦寐以求的境界，而寺院的自然环境和宗教气氛又提供了与此相应的禅悦条件。现实生活中失去的，有可能从禅悦的虚幻中取得补偿。在封建文人眼里，上层禅僧的恬淡宗教生活与老庄自然无为、退隐适意的高雅世俗生活没有矛盾。所以，史载天宝（742—756）后诗人多“寄兴于江湖僧寺”，而禅僧也往往“以诗礼接儒俗”，这就不足为奇了。

当禅宗勃兴之时，佛教其他各宗却相继走向衰落。宋以后，由于中央集权专制统治的加强以及理学思想的出现，禅宗转而热衷于儒、释、道“三教”的调和，也开始失去原先的特色。尽管如此，禅宗仍然具有较强的生命力，并为众多官僚士大夫所向往。

据记载，宋代上层官僚如富弼、杨亿、李遵勖（xù）、杨杰、张商英、张九成、李邴（bǐng）、吕本中等人都曾热衷于参禅学佛。他们与禅僧相互激扬酬唱，书信、偈颂频频往返，成为“方外道友”。如，富弼曾问道于云门宗禅

僧投子义青，往来书信偈颂甚多；杨亿、李遵勖两人与临济宗禅僧广慧元琏、谷隐蕴聪关系颇为密切，又与石霜楚圆激扬酬唱；杨杰与杨岐派禅僧白云守端交往频繁，获得证悟；张商英参学于黄龙派禅僧兜率从悦门下，扣关击节，彻证源底；张九成、李邴、吕本中3人均在大慧宗杲（gǎo）处“登堂入室”。此外，黄庭坚住于江西黄龙山时，与禅僧晦堂祖心等交往极为密切；欧阳修曾力主排佛，但在见到禅僧契嵩所著《辅教编》（内容以提倡忠孝为主）后，改变立场，转而对禅学发生兴趣，并与禅僧多人交谊甚笃。苏轼更是热衷于参禅生活，经常出入禅院，深得禅悦之趣。

在这一历史潮流冲击下，即使主张排佛的理学家也无不受禅宗影响，染禅悦之风尚。程颐与禅僧灵源惟清长期友好相处，至今还保存着两人往来的书信多封，而他的坐禅入定功夫更为世人所共知。朱熹自述年十五六时，对禅学已有相当了解，他在18岁应举考试前，木箱内只有大慧宗杲的《语录》一部。他认为，如果一个人禅学功夫深了，就会自然地投入它的怀抱。

宋代禅悦风尚盛行的主要原因，是官僚士大夫政治上的失意。宋王朝300年间内忧外患不断，阶级矛盾和民族矛盾都非常尖锐。这种政治条件和社会环境很容易使人联想到佛教所说“四大皆空”、“诸行无常”，感受到人生变幻莫测，世事难以逆料。苏轼、欧阳修、王安石、黄庭坚等名人大都有过政治上失意的经历，他们面对大千世界的沧桑

之变，内心充满人生如梦、朝夕异世的伤感。王安石罢相后，写下《读〈维摩经〉有感》一诗，云：“身如泡沫亦如风，刀割香涂共一空；宴坐世间观此理，维摩虽病有神通。”（《王文公文集》卷七四）这里不仅大有看破红尘之感，而且把维摩诘居士视为理想的人物。苏轼“自为举子，至出入侍从，忠规谠（dǎng）论，挺挺大节，但为小人挤排，不得安于朝廷，郁憏（chì）无聊之甚，转而逃入于禅。”（《宋元学案·苏氏蜀学略》）黄庭坚谪居黔南时，戒酒绝欲，读《大藏经》三年，后来昼卧道中时豁然开悟。

宋代部分禅僧受时代思潮影响，注意对儒家思想的吸收，文化素养较高。既通禅理又具文采的禅僧脱颖而出，成为与文人士大夫直接交往的代表。如禅僧佛印了元很有文才，缙绅之辈都乐意与之交往，他与苏轼两人常“酬酢妙句，与烟云争丽。”（《禅林僧宝传》卷二十九）觉范慧洪更是才气横溢，据说他“落笔万言，了无停思”（《僧宝正续传》卷二）。琴棋诗画，自是文人士大夫的爱物，以此显示风雅脱俗。但当他们失意之时，风雅已不足弥补心灵的空虚，便要借禅悦衬托高洁，在幻觉中获得精神慰藉。

禅宗在明代万历（1573—1620）以前，可以说是处境维艰，前景暗淡。明代禅宗的转机，应以万历为标志。明人王元翰记述当时佛教界的状况说：“其时京师学道人如林。善知识则有达观、朗目、憨山、月川、雪浪、隐庵、清虚、虞庵诸公；宰官则有黄慎轩、李卓吾、袁中郎、袁小修、王性海、段幻然、陶石篑、蔡五岳、陶不退、蔡承

植诸君。声气相求，函盖相合。”（《凝翠集·与野愚和尚书》）所谓“声气相求，函盖相合”，如实地反映了僧侣与士大夫之间的密切关系。高僧袾（zhū）宏的弟子不下数千人，其中居士多于僧侣，士大夫如宋应昌、陆光祖、张元、冯梦祯、陶望龄、赵贞吉、唐宜之、王性海等都曾受他影响。禅僧真可走南闯北，广交社会人士，与汤显祖、焦竑（hóng）、袁宏道、董其昌、陶望龄等都友好相处，陆光祖、冯梦祯、瞿如稷、王肯堂等也都向他问道。禅僧德清门下士大夫则有汪德玉、吴应宾、钱谦益、董其昌、屠赤水等人。智旭门下有程季清、严敏卿、陶望龄等人。此外，禅僧法藏、元来、元贤门下也分别有一批士大夫学佛者。

晚明士大夫参禅的典型是袁宏道（字中郎）。袁宏道生活的时代，是明末“四大高僧”试图中兴佛教的时代，也是泰州学派传人李贽、管志道、潘士藻、陶望龄、焦竑诸学者活跃的时代。李贽与佛教关系甚深，曾住寺院20年，专心参禅学佛，袁宏道一生以弟子之礼事他，受他影响最深。

袁宏道曾科举及第，做过县令，因见人世污浊，官场黑暗，不屑与一般俗吏为伍，乃舍去官位，在禅学上狠下工夫。此举受到李贽的高度赞许，称他为“真英灵男子”。袁宏道于城中置地300亩，中间筑长堤数条，四周植垂柳万株，取名“柳浪”。从此潜心禅学，不问世事。

据袁宏道自己宣称：“仆自知诗文一字不通，唯禅宗一事，不敢多让。当今劲敌，唯李宏甫（李贽）先生一人。

其他精炼衲子、久参禅伯，败于中郎之手者，往往而是。”(《与张幼于书》）其自负得意之情跃然纸上。但是究极说来，他的禅也并不纯粹，且处处透露出文人士大夫的生活情趣和思想感情。其兄袁宗道对此看得十分真切，说：“石头居士（中郎）少志参禅，根性猛烈；十年之内，洞有所入；机锋迅利，语言圆转；自谓了悟，无所事事。虽世情减少，不入尘劳，然嘲风弄月，登山玩水，流连文酒之场，沉酣骚雅之业，懒慢疏狂，未免纵意。如前之病，未能全脱。”（序《西方合论》）可见在中郎内心深处，充满着深刻矛盾。对于时事的日非，虽深怀忧愤，却也无可奈何；虽一意参禅学佛，却又不愿放弃世俗的生活情趣。

二 “四大高僧”的净土归向

“四大高僧”是指明末云栖袾宏、紫柏真可、憨山德清、藕益智旭4位著名僧侣。他们以在禅净合一思想和净土念佛实践方面的突出贡献，奠定了近代佛教的具体形态，同时也确立了自身在佛教史上的重要地位。

云栖袾宏（1535—1615），别号莲池，俗姓沈，仁和（今浙江杭州）人。因数年之内连遭父母去世、亡妻失子的精神刺激，乃看破红尘，于32岁时出家为僧。受具足戒后，即云游四方，遍参名师。晚年住杭州云栖寺。

袾宏对华严宗和禅宗理论都有很深的造诣，认为，禅

宗提倡的顿悟与华严宗主张的经教（指经典、教义）并不矛盾，而是相互促进的。习禅必须以经论所说为依据，否则难以实现真正的觉悟，而教家（如华严、天台、唯识）也不应排斥禅观，这叫作“学悟兼济，定慧交通”。

但是，袾宏佛教思想的核心是净土念佛。他认为，参禅所得之悟不同于念佛往生净土，因为禅悟之后的境界仍与诸佛境界有一定距离，而唯有念佛才能不复再生（指彻底摆脱轮回）。他的这一说法，否定了禅宗“明心见性”的思想原则。袾宏宣称：“若人持律，律是佛制，正好念佛；若人看经，经是佛说，正好念佛；若人参禅，禅是佛心，正好念佛。”（《普劝念佛往生净土》）称名念佛的净土法门可以贯通所有其他佛教法门，也可以取代所有其他佛教修行。

袾宏在号召持名念佛的同时，还十分重视僧侣的道德规范，并积极完善寺院宗教仪轨。凡他住持的寺院，戒律森严，律制有度；由他制订的寺院日常课诵仪式，一直为后世所遵循。在袾宏看来，于佛法衰微之时，必须加强具体实践，才能启发人们止恶行善，重新认识佛教的价值。他又因见寺院内士女老幼纷至沓来，交足摩肩，呈混乱之状，于佛教“有过而无功”，乃重修水陆法会仪文，名《水陆仪轨》。该仪轨集以往佛教礼仪之大成，奠定了近代佛教礼仪的基础。

紫柏真可（1543—1603），字达观，俗姓沈，江苏吴江人。17 岁时于苏州虎丘云岩寺出家。曾潜心研习唯识、华严等学说，此后行脚各方，从禅门诸师参学，并誓志复兴

禅宗。

真可不仅系念佛教命运，而且也关心世事，有救世济民的理想。他曾说，“矿税不止，则我救世一大负”（德清《达观大师塔铭》）。他读《长沙志》，至忠义李芾（fú）传一节，深为感动，竟至热泪迸洒；又怒侍者无动于衷，直欲将其推下石崖。许多进步思想家如汤显祖等都从他为师或问学，绝非偶然。

在佛学上，真可也无独特建树。他十分重视文字语言在禅悟中的作用，认为禅和文字不应割裂，两者好比是水和波的关系：“文，波也；禅，水也。如必欲离文而求禅，渴不饮波，必欲拨波而觅水，即至昏昧，宁至此乎！”（《紫柏尊者全集》卷一四）他虽立志复兴禅宗，但对佛教禅、教各派乃至儒、释、道三家，也都取调和态度。在禅净关系方面，他虽未倡导以念佛净土为归宿，但对净土一门仍有很高的评价。

憨山德清（1546—1623），字澄印，俗姓蔡，安徽全椒人。少年时在寺院攻读儒书，19岁时往金陵栖霞山剃度出家。云游各地，遍求禅、华严、天台、唯识等学，又于五台山从袾宏接受禅净合一之说。

德清虽属临济宗法系，但他的思想重点是禅教一致、禅净合一。他认为，自禅宗建立至宋代300余年，丛林[1]开

① 丛林，意为僧众和合共住一处，如树木之丛集为林。通常指禅宗寺院，故也称“禅林”。后世也有他宗寺院仿照禅林制度而称丛林。

始衰微。而由宋至明万历中，又将近500年，道场之败坏，尤甚于宋；僧徒不遑其居，而法窟皆为狐兔所栖。参禅者虽不乏其人，但都以礼诵为下务，以行门为贱役，以佛法为冤家，以套语为己见，以弄口舌为机锋，以持黠慧为妙悟。所以，要改变现状，必须从禅教一致、禅净共修上着力。他说："佛祖一心，教禅一致"，而"今禅宗人动即呵教，不知教诠一心，乃禅之本"（《憨山老人梦游全集》卷六）。又说："初参禅未悟之时，非念佛无以净自心，然心净即悟心也"，"如此念佛，即是参禅。"（《憨山老人梦游全集》卷九）。在德清看来，时当末法[①]之世，人心恶浊，利根[②]者少，所以应从念佛心净开始，结合参禅，方可解脱。他认为，净土念佛的优点，在于它适用于任何对象，包括禅家上上根、中下之士、愚夫愚妇、乃至极恶之辈，所有人都可以因念佛而往生极乐世界。据说，德清于晚年"掩关念佛，昼夜课六万声"，这在当时的禅师中还不多见。

藕益智旭（1599—1655），别号八不道人，俗姓钟，江苏吴县木渎人。少习儒书，曾著《辟佛论》，后因读袾宏之书，乃决意信佛。24岁时从德清弟子雪岭剃度出家。目睹当时禅宗败落，他曾有意弘传律学，但响应者寥寥无几，使他大失所望。于是他"每每中夜痛哭流涕"，以至忘情痛

---

① 末法，即末法时。佛教认为，释迦牟尼去世后，佛法将日益衰微，可分正法、像法、末法3个时期。于末法时期，佛法将灭，只有教说，既无修行，也无证悟。一般认为，正法500年，像法1000年，末法10000年。

② 利根，指能敏锐地理解佛法并能圆满地达到解脱的修行者。"利"，意为锐利、迅捷；"根"，意为根性、根机。与利根相反的，则名钝根。

骂“法师是乌龟，善知识是王八”。声称要以袾宏、真可、德清为榜样，调和禅教、性相各宗，归极净土。他是晚明“四大高僧”的最后一人，他的思想因此也是对上述3人的综合和集成。

时人指出，智旭佛教思想的核心是“融会诸宗，归极净土”。他最为推崇的永明延寿和楚石梵琦，都是禅宗传人，但又都主张禅教统一、融归净土。在他看来，禅宗实践、天台教义以及戒律之学等，最后都要统一于净土之一念。自清代开始，天台宗人讲论佛教，大多依据智旭的有关论疏，逐渐形成合禅观、经教、戒律归入净土的“灵峰派”（因智旭晚年常住杭州灵峰），一直延续至近现代。

据佛教《地藏本愿经》和《十轮经》说，地藏菩萨的“大愿大悲”，远远超过其他诸菩萨，他的“广利众生”的“不可思议大威神力”，可以消除先天或是后天的种种罪障。又据《占察善恶业报经》说，地藏菩萨曾为他人显示3种轮相，以投木牌占察吉凶善恶、三世业报，兼示忏悔之法。上述经典的教义与明末清初普及于社会的“功过格”① 实践相结合，唤起了信众对地藏菩萨的极大热情。据智旭自述，他曾因阅读《地藏本愿经》而萌发出世之念，故出家后对地藏特别崇奉。崇祯九年（1636），智旭来到地藏道场九华

① 人们将自己所行之事，分别善、恶，逐日记录，借以自我考查功过，名为“功过格”。明人袁了凡曾著劝善之书《阴骘（zhì）录》，说的就是功过格。该书经云栖袾宏改编，成为《自知录》，以为佛教徒具体实践的准则。两者于袾宏以后出版流行，广泛传播于寺院、庙堂以及民间家庭。

山，专劝僧俗持念地藏名号。他还撰有劝持地藏名号的著作多种，反复宣传地藏的神异功德。他告诫人们，竭诚皈依地藏，依靠地藏慈悲本愿，消除罪障，远避地狱之苦。由于他的上述活动，使地藏信仰在佛教中的地位日趋突出。

智旭基于罪报思想，还在具体的宗教行事中提倡礼忏、持咒、血书、燃香等活动。这类宗教实践，配合地藏信仰，更能有效地唤起社会各阶层，尤其是下层民众的宗教热情。在明末清初社会阶级矛盾、民族矛盾日趋激烈，兵荒马乱、民不聊生的时候，智旭的佛教信仰和实践，无疑给广大民众带来精神上的极大安慰。及至鸦片战争爆发，揭开中国近代史的帷幕，饱尝枪、炮和铁蹄蹂躏的下层民众，更把智旭所提倡的佛教视为解脱人生苦难的灵丹妙药。

三　近现代汉地佛教纵览

明清以后，佛教更趋衰落。太平天国时期，太平军反对偶像崇拜，对佛教和道教都采取排斥态度，故使大量寺庙遭受破坏。清末及民初，新思潮兴起，国民革命爆发，又将佛教作为重要革命对象，或废坏寺庙，或没收庙产（山林、土地、房屋等），佛教再度受到沉重打击。与此同时，近代西方的科学和民主则给仍然处于封建意识笼罩下的中国佛教带来现代化的启示。

在上述背景下，近现代佛教界人士试图通过多方面、

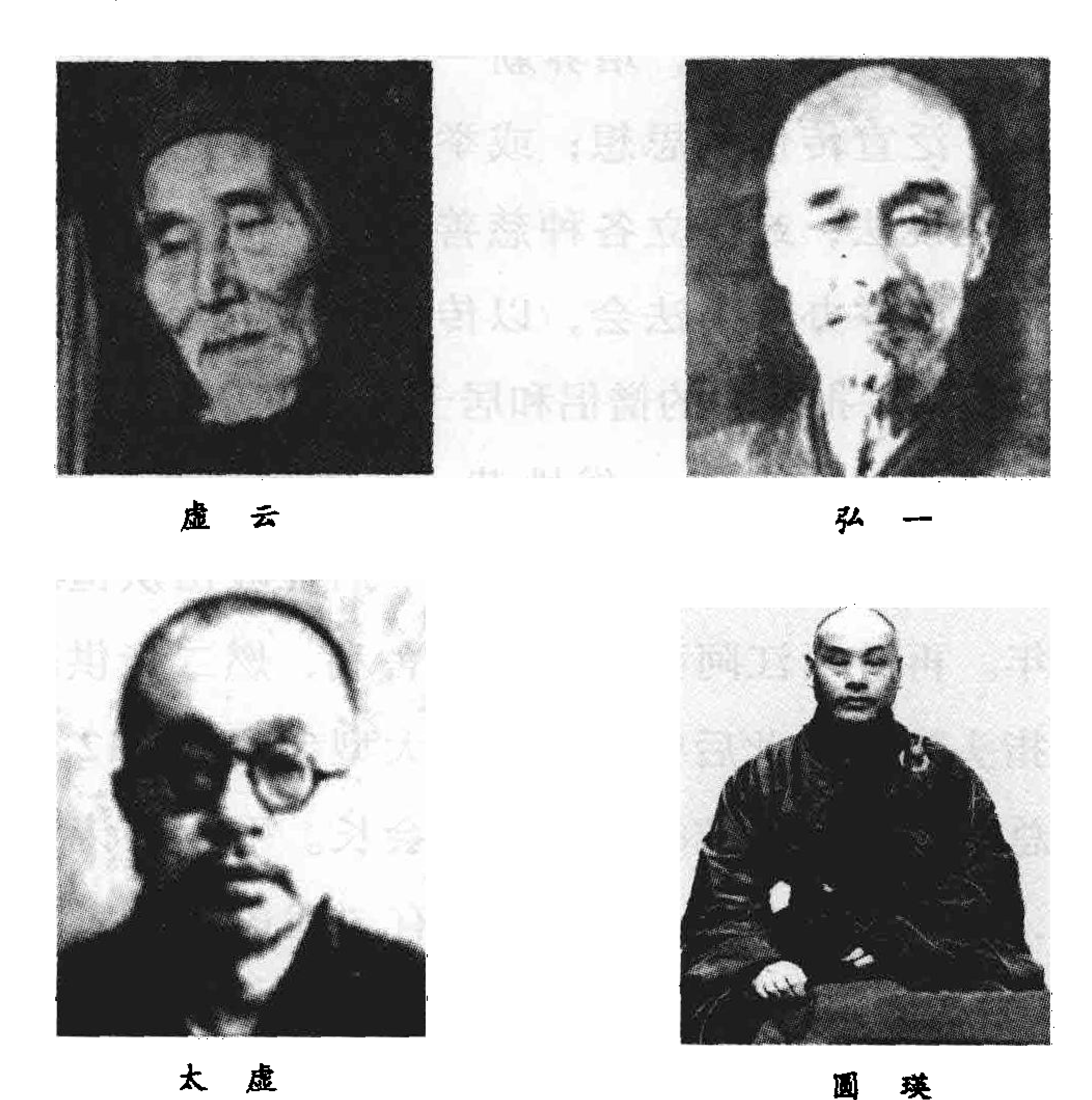
多层次的努力，以使佛教获得复兴。他们或致力于各种类型的佛教文化事业，如创办刻经处，刊刻、编印、传播佛教经典；或建立佛学院，培养新一代佛教人才；或发行佛学刊物，广泛宣传佛教思想；或举办各类讲经活动，以通俗语言讲经说法；或成立各种慈善机构，扩大佛教在民众中的影响；或举办各类法会，以传播佛教信仰。在这个过程中，出现了一批著名的僧侣和居士，择要介绍如下。

敬安（1851—1912），俗姓黄，字寄禅，湖南湘潭人。17 岁时从湘阴法华寺东林和尚出家。后往岐山从恒志禅师参学多年。再赴浙江阿育王寺礼佛舍利，燃二指供养，遂称“八指头陀”[①]。此后曾历住多处大型寺院。1912 年，中华佛教总会成立，被推举为第一任会长。平生以诗结交海内贤豪，留下不少诗篇，其中名句有“我虽学佛未忘世”，“国仇未报老僧羞”等，表现出强烈的爱国热情，故被视为近代爱国诗僧。

弘一（1880—1942），俗姓李，名叔同，别号息霜。法名演音，别号晚晴老人。原籍浙江平湖，生于天津。1918 年舍俗出家于杭州定慧寺，同年于灵隐寺受具足戒。1928 年入闽，居厦门南普陀寺及泉州承天寺、开元寺等地，弘扬南山律学（律宗的一派学说），曾创立“南山律学院”。提出过“念佛不忘救国，救国不忘念佛”的主张。擅长书

① 头陀，梵语音译，意为“抖擞”，即去掉尘垢烦恼。属于佛教苦行的一种，故又名“头陀行”。按佛教有关苦行的规定而修行者，名“修头陀行者”，简称“头陀。”

画、篆刻、诗词，对音乐、戏曲也有很深造诣。出家后，持律甚严，为僧俗两界所尊崇。



虚　云　　弘　一

太　虚　　圆　瑛

太虚（1889—1947），俗姓吕，本名淦（gàn）森，法名唯心，别号悲华。浙江崇德（今并入桐乡）人。16 岁于苏州平望小九华寺出家，同年从宁波天童寺敬安和尚受具足戒。曾于南京金陵刻经处祇洹（qí huán）精舍从杨文会学习佛经，从苏曼殊学习英文。1911 年在广州组织僧教育会，时值黄花岗之役，因作诗凭吊，不容于清廷，遂离粤返沪。敬安死后，他针对当时佛教实况，提倡教理革命、教制革命、教产革命。他的这些主张，在当时有积极意义，虽然未能付诸实施，但是影响深远。为了适应世界文化潮

流，他又提出人生佛学、科学佛学、实证佛学、世界佛学、人间佛教、人间净土等多种新设想。在创办佛教刊物、传播佛教文化以及建设佛教学院、培养佛教人才等方面，他也有过重要贡献。

圆瑛（1878—1953），俗姓吴，名宏悟，别号韬光。福建古田人。18 岁于福州鼓山涌泉寺出家，从妙莲和尚受具足戒。在常州天宁寺从冶开禅师、宁波天童寺从敬安和尚习禅，前后达 11 年之久。又从通智、谛闲等法师研习经教。所以他的佛学沟通教禅，做到解行相应。1929 年与太虚共同发起成立中国佛教会，被推为理事长。抗战时期，主持上海圆明讲堂，曾组织僧侣救护队，开办难民收容所，并赴南洋募集经费援助抗战。1953 年，中国佛教协会成立，被推选为第一任会长。

虚云（？—1959），俗姓萧，初名古岩，字德清，别号幻游。湖南湘乡人。光绪九年（1883）于福州鼓山涌泉寺出家，从妙莲和尚受戒。曾遍参金山、高旻（mín）、天童、天宁诸丛林。后从天台华顶镜清法师习天台教义。历任福建鼓山涌泉寺、广东南华寺、云门寺等住持。晚年住持江西云居山真如寺。1953 年被推为中国佛教协会名誉会长。其禅功和苦行为国内外佛教界所推重，是近现代中国禅宗代表人物之一。

杨文会（1837—1911），字仁山，安徽石台人。自幼习儒，兼学天文、地理、历数、音韵等。26 岁起信仰佛教，并立志复兴佛教。杨文会对佛教的首要贡献，是创立“金

陵刻经处”，从事佛典的搜集、整理、刻印、流通工作。他曾通过日本学者南条文雄的帮助，找回国内失传的佛教经疏300余种，并择要出版《汇刻古逸净土十书》等。为了发展刻经事业，他将自己在南京的住所捐献给了刻经处。鉴于日本出版的《续藏经》以博采为主，疏于甄别，他选取佛典460种3 320卷，亲自组织编刻《大藏辑要》，惜未完成而去世。他对佛教的另一重要贡献，是建立“祇洹精舍”和“佛学研究会”。精舍设于刻经处内，礼聘诗僧苏曼殊教授梵文、英文，就学者僧俗20余人。研究会也设于刻经处，他自任会长，每月讲经一次。通过这两个机构，培养了一批佛学人才，如谭嗣同、桂柏华、黎端甫、章太炎、欧阳竟无、太虚、谢无量、熊十力、李证刚、蒯若木等。



金陵刻经处

欧阳竟无（1871—1943），名渐。江西宜黄人。早年攻读经史之学，1904年起追随杨文会研习佛学。在杨去世后，他继承遗志，主持金陵刻经处，致力于佛经的校刻和流通。为进一步培养佛学人才，他就刻经处设立研究部，聚众讲学。后来在章太炎、梁启超等人的支持下，于南京成立“支那内学院”①。内学院设有学、事两科和学务、事务、编

① “支那”，是古代印度对中国的称呼；“内学”，指佛学，以与佛学以外的其他学问（统称“外学”）相区别。“支那内学院”相当于“中国佛学院”。

校流通3处，主要从事佛学的研究、教学和佛典的编校、印刷等工作。抗战期间，内学院迁至重庆江津，继续聚众讲学。在内学院存在期间，培养和造就了又一批佛学研究人才。先后在这里从事学习和研究的有数百人之多，其中有汤用彤、梁启超、梁漱溟、陈铭枢、王恩洋等。

吕澂（1896—1989），字秋逸，江苏丹阳人。他曾长期追随欧阳竟无，于数十年中，足不出户，孜孜不倦，不仅为支那内学院的建设作出贡献，而且在佛学研究上也有突出成就。他通晓英、日、梵、藏、巴利等多种文字，对印度佛学和中国佛学（包括藏传佛学）都有精深研究。著有《印度佛教史略》、《中国佛学源流略讲》、《印度佛学源流略讲》、《西藏佛学原论》等。

在近现代佛学研究高涨的同时，佛教修行却在民间以自己独特的方式展开，两者形成鲜明的对照。

自唐代净土宗形成后，僧俗佛教徒对往生西方净土普遍抱有强烈的信念。宋明时期，净土信仰已推广到整个社会，时人所撰的佛教史籍中，常有“念佛之声洋洋乎盈耳”、“念佛之声盈满道路”的记载。经晚明“四大高僧”的推波助澜，所谓“家家弥陀佛”之说已绝非夸张之辞。双手合十，口称阿弥陀佛，这些净土宗信徒的日常功课，在明清之后已演化成为人们见面寒暄时的基本礼节，就像今天朋友见面握手、互致问好一般。在阿弥陀佛信仰之外，观音菩萨、地藏菩萨的信仰在近代也十分普遍。

同时，近代一般的佛教信仰，也逐渐由原来单纯的修

来世、求解脱、往生西方极乐世界等演变为同时追求现世利益、祛病消灾、延寿增福。“有求必应”已成为民间佛教徒对佛、菩萨“神力”的一种信念。伴随而来的，是以忏法为中心的佛教仪式广泛盛行，如瑜伽焰口（施饿鬼）、梁皇忏、慈悲水忏、金刚忏、大悲忏、水陆道场等，受到僧俗信众的普遍欢迎。这些活动以超度亡灵、追悔罪恶、保佑子孙为基本目的，与佛教本意有较大距离。

1949年后，中国佛教发生重大变化。经过土地改革，寺院废除了地租剥削，僧尼逐渐变成自食其力的劳动者。通过民主改革，佛教内部的封建特权被废除，僧尼和广大民众一样，获得了政治和经济上的民主权利。与此同时，佛教徒的宗教信仰得到宪法的保障，正当的宗教生活受到国家保护。“文革”时期，佛教的寺庙古迹、经像法器、艺术文物大量被毁，许多僧尼遭受迫害。此后经过拨乱反正，佛教事业已沿着正确的方向健康发展。近些年来，佛教界在政府的支持下，维修和开放了大批寺庙；整理了大量宗教文物；恢复了组织机构“中国佛教协会”和各地方佛教协会；在恢复教学研究机构“中国佛学院”的同时，还设立了多处分院；积极开展了国际交往，促进中外文化交流。

台湾佛教是汉地佛教的一部分，它是随着大陆佛教徒移居台湾而逐步发展起来的。明永历十五年（1661），郑成功收复台湾。在郑氏3代期间，修建了竹溪寺、弥陀寺、龙湖岩等佛寺，福建、广东地区的僧侣纷纷来台。18世纪末，台湾全岛寺院已有近百座，其中开元寺、竹溪寺和法华寺

最为著名，被称为清代台湾佛教3大名刹。与大陆佛教相一致，早期台湾佛教也盛行观世音菩萨崇拜，各地建有大量观音宫、观音寺和观音亭。

中日甲午战争（1894）之后，台湾沦入日本侵略者之手，台湾佛教随之发生明显变化。为配合日本的殖民统治，日本佛教的主要派别曹洞宗、净土真宗、日莲宗、临济宗、真言宗等纷纷派遣僧侣前往台湾传教。至抗日战争前夕，上述日本佛教派别相继在台湾建立寺院、别院和传教所等，台湾寺庙数量激增。迫于日本统治势力的威胁和利诱，台湾佛教徒多数加入了日本佛教体系。1937年以后，日本为推行“皇民化”政策，将台湾寺庙、斋堂、庵观全部改为日本神社，佛教的服饰、法器及仪轨、戒律，一律效仿日本佛教僧团，从而台湾佛教形成“日本化”局面。

1945年，台湾回归祖国。同年年底，台湾佛教界就召开了全省佛教徒代表大会，成立“台湾佛教会”。50年代以来，在清除日本佛教影响的基础上，台湾佛教有较大发展，大陆佛教的主体地位重新确立，并有日益强化的趋势。目前，台湾佛教的最高组织“佛教会”，其负责人绝大多数属于大陆传统佛教系统；一年一度的三坛大戒法会，以大陆九华山的传戒规范为准绳；各种法会以大陆固有礼仪取代了台湾日本统治时期的礼仪；以国语进行传教活动也已在全岛普及。

近40年来，台湾佛教在传教弘法方面也做了大量工作。他们设立各种形式的佛教研究机构，培养从事中国佛教研

究的人才；重视佛教书刊和佛教杂志的出版发行工作，以使佛教知识普及于社会。

香港佛教的源头可追溯到东晋时的杯渡法师。他进入香港境内后，在新界屯门的青山建立寺院，名杯渡庵，又名青山寺。至今仍有杯渡洞、杯渡井等遗迹。此外，历代尚有未见文字记载的一些佛教史迹。

香港佛教的兴盛从近代开始。1916 年，香港佛学会建立。接着，卢家昌等人设立极乐院；茂峰法师创建东普陀寺，传播天台和净土教义。1920 年，太虚建立讲经法会。1925 年，出现以宣传密教教义为主的居士林。而与弘扬中国佛教文化相关的素菜馆也在同时纷纷开设，逐渐形成香港佛教的一大特色。

1949 年前后，有些大陆佛教僧侣来到香港定居，他们大多自创小型寺院，独立展开佛教修行或宣传，成为现代香港佛教繁荣的基础。目前，香港的各种佛教学会、佛教团体达 200 多个，皈依佛教的徒众有 60 多万人。各佛教团体普遍注意佛教文化事业的开展。他们或创办佛教杂志，或设立图书馆、慈幼院、安老院，或开办医院，或创立中小学校，为社会作出应有的贡献。

第七章
喜马拉雅山麓的佛教

一 藏传佛教的形成

在喜马拉雅山麓的我国西藏地区，很早就有佛教的流传。西藏佛教在发展过程中，形成自己的特点，并传播到其他地区。在国内各民族中，信奉西藏佛教的有藏族、蒙古族、土族、羌族、裕固族等少数民族，此外在汉族中也有少数信奉者。从地域上说，分布于藏、青、甘、川、滇、内蒙古等省（区）。由于它在传承、经典、信仰方面都与汉语系统的“汉地佛教”不同，我们统称它为“藏传佛教”。“喇嘛教”则是民间对它的俗称。

佛教没有传播到西藏之前，西藏民众信奉原始的本教，又名本波教。佛教最早进入西藏是在公元5世纪左右拉脱脱聂赞时期，据传当时有两名印度僧侣带了密教的经典、法器和真言（咒语）等进入西藏，但并未引起藏王重视，也没有起过任何作用。

公元7世纪中叶，吐蕃第32代赞普松赞干布（629—650年在位）统一了西藏高原各部，建立起吐蕃王朝，创立了文字。本教已开始不适应社会的需要，佛教传入西藏具备了客观的条件。在松赞干布时期，佛教从印度和汉地两个方向传入藏地。其时尼泊尔赤尊公主和唐宗室女文成公主先后嫁与松赞干布。这两位公主都信奉佛教，她们入藏时，带去了佛教的经典、佛像以及其他法物。松赞干布在

她们的影响下，皈依了佛教，后来在拉萨建立了大昭寺和小昭寺。由于王室信佛，佛教的偶像崇拜和神权观念在吐蕃获得初步流传。

佛教传入西藏后，曾遭到旧贵族和本教祭师的强烈抵制，多次受到严重打击，甚至被完全赶出西藏，但最终还是取得了胜利。佛教在与本教的长期斗争中，也吸收、融合了本教的一些教义、神祇和宗教仪式。

松赞干布之后的两代吐蕃赞普因忙于内部平乱和对外征战，未能顾及佛教，所以这一时期西藏佛教几乎没有发展。赤德祖赞（704—755 年在位）时，再次与唐联姻，娶金城公主。金城公主入藏，又带去了汉地佛教的传统，当时一度有建寺、迎僧、译经等兴佛活动，但信奉本教的权臣贵族以病灾为借口，发起驱僧事件，使佛教的发展受到挫折。赤松德赞（755—797 年在位）年幼即位，大权旁落，崇本反佛的势力乘机发动大规模灭佛运动。他们发布禁佛命令，驱逐僧侣，毁坏寺庙，乃至把大昭寺改为屠宰场。赤松德赞成年后，先设计剪除了反佛势力，后又下令一切臣民信奉佛教，并派人前往尼泊尔迎请寂护和莲华生两位大师。寂护是印度大乘佛教中观学派的代表人物，他那一套佛学难以对付本教的挑战。莲华生系印度密教大师，他以密法与本教巫师进行斗争，每战胜一本教巫师，即宣布本教某神祇已被降服，并封其为佛教的护法神。他又吸取本教的巫术、祭祀等基本仪式，以本教的形式宣传佛教的内容，成效显著。公元 766 年，赤松德赞在西藏建成一座正

规佛教寺院桑耶寺。该寺建成后，一批藏族青年正式剃度出家。至此，佛教在西藏已压倒本教。由莲华生所带人的密法修习也已开始传播。

在赤松德赞之后，牟尼赞普和赤德松赞两人继续弘扬佛教。至赤祖德赞（815—838 年在位）时，王室兴佛活动达到高潮。其时，僧侣掌握内外军政大权，行政制度以佛教经律为准。这种状况再度引起崇本势力的强烈不满，同时也激起了平民的愤慨。公元 838 年，本教贵族发动政变，缢杀赤祖德赞，拥立朗达玛（838—842 年在位）为赞普。朗达玛在位期间，展开了大规模灭佛运动，封闭佛寺，涂抹壁画，焚烧经典，迫害僧侣。这次灭佛，给佛教以毁灭性的打击，它标志着西藏佛教“前弘期”的结束。

10 世纪后半期，佛教在西藏开始复兴，是为“后弘期”的开端。

公元 978 年，佛教重新传入西藏，这时正值藏族封建农奴制经济上升时期，新兴的封建主各自为政，割据一方。1042 年，印度超岩寺首座阿底峡（982—1054）大师应邀进藏，弘扬佛法。他除了传徒授法外，主要致力于调整西藏佛教内部关系，对西藏密教的发展影响极为深远。大约 13 世纪后，上层僧侣逐步掌握西藏地方政权，而佛教则经过不断发展，最终形成具有地方特色的藏传佛教。

二　藏传佛教的主要教派

后弘期西藏佛教先后出现过宁玛派、噶当派、萨迦派、噶举派、格鲁派等独立教派。

宁玛派是藏传佛教各派中历史最久远的一派。“宁玛”，意为“古”或“旧”。因为该派僧侣多戴红帽，所以俗称“红教”或“红帽派”。该派的特点是重密（教）轻显（教），组织涣散，无正规的学经制度，教派和传承也不统一。僧侣多从事生产，可以娶妻生子。

在清初五世达赖喇嘛的支持下，宁玛派一度达到极盛，并开始在前藏地区建立起较大规模的寺院。

噶当派是后弘期各教派中较早出现的派别，由阿底峡弟子仲敦巴（1005—1064）建立。“噶”意为“佛语”，“当”意为“教授”、“教诫”；“噶当”，意为一切佛语（包括显、密二教的经、律、论三藏）都是对僧徒修行的指导。该派认为，显教和密教是相通的，互不排斥的。在修习程序上，则主张先修显教，再修密教。该派在藏传佛教中享有教法“纯净”的声誉。

仲敦巴去世后，其3大弟子分别传法，形成教典派、教授派和教诫派3个分支。教典派注重佛教经典的学习，传授阿底峡的思想。教授派偏重于师长的指导，注意念咒、供佛和静修。教诫派侧重戒律和修行。

萨迦派因其主寺萨迦寺围墙上涂有红、白、蓝3色线条，所以俗称“花教”。该派的创始人是贡却杰布（1034—1102），教主由贡却杰布家族世袭。自13世纪中叶到14世纪中叶，该派在西藏地区占有统治地位。其第五祖八思巴（1235—1280）曾被元世祖忽必烈封为“帝师”，被召入宫，深受恩宠。后来他又被任命为西藏法王兼藏王，掌握西藏政教大权，自此开创西藏“政教合一”的制度。在他去世后，被封为“大法宝王”。元朝势力衰落后，萨迦派失去政治依靠，只能偏安一隅，其地位渐为噶举派取代。

噶举派因注重密法的口授传承而得名（“噶举”，意为言传）。又因该派僧侣多穿白色僧服，所以俗称“白教”。该派有两个系统：一是玛巴尔（1012—1097）所传的达布噶举，二是琼波南交巴（1086—?）所传的香巴噶举。后来达布噶举迅速发展，分出4大支8小支，并曾直接或间接掌握西藏地方政权，对西藏政治影响很深。至明代崇祯十三年（1640），固始汗进藏，噶举派才失去政治势力。

噶举派主张显、密教兼修，要求修习者把自己的思想专注于一境，不起分别，持之以久，进入禅定，然后再观察安于一境的“心”是在身外还是身内，若能明白此心无处可寻（空）之时，就算达到“空智解脱合一”的境界。该派最高的修法，是所谓“无上瑜伽密”的“双身修法”（即通过男女修法者交媾的形式去证悟“空

性” 的道理)。

格鲁派是在噶当派基础上建立的。“格鲁”,意为善规,表示该派的教义最为完善。因该派提倡戴黄帽,所以俗称“黄教”或“黄帽派”。这是藏传佛教中最后兴起的,也是最有实权的大教派。

格鲁派的创始人是宗喀巴(1357—1419),本名罗桑扎巴,生于青海湟中。7岁出家,受沙弥戒,并从顿珠仁钦学习藏文和佛经,10年内在显教经论和密教仪轨等方面打下坚实基础。17岁起入藏深造,在前后藏各地投师求法,广泛学习西藏佛教显密各派的教法,取得很高造诣,而且对因明、声明、医明①等也颇有研究。27岁受比丘戒。



宗喀巴大师像

宗喀巴在西藏学习期间,逐步形成自己的宗教思想体系。他以印度大乘佛教中观学派为正宗,综合西藏各教派流行的显、密教法,在吸收噶当派教义的基础上,进行了“宗教改革”。

当时藏传佛教各派戒律废弛,教风败坏,上层僧侣享有特权,他们飞扬跋扈,生活放荡,引起民众的强烈不满,逐渐失去宗教的号召力。所以,宗喀巴的改革,从整顿戒

① 因明、声明、医明以及工巧明、内明,总称“五明”,是印度佛教徒的5种学问。“明”,意为学问。因明,相当于逻辑学;声明,指音韵学;医明,指医药学;工巧明,即工艺、技术、历算之学等;内明,即佛学。

律入手。他要求僧侣严格遵守戒律，独身不娶，脱离生产；主张强化寺院的组织和管理制度，僧侣必须常住寺院。这些措施，得到封建领主和地方政权的支持。

1409年，宗喀巴在拉萨大昭寺召集了一个大规模的全西藏佛教徒祈愿法会。这是一次不分教派和地区的佛教大会。通过大会，奠定了他作为西藏佛教界领袖的地位。同年，宗喀巴在拉萨以东的达孜县兴建甘丹寺，标志着格鲁派的正式形成。除甘丹寺外，格鲁派后来又相继建立哲蚌寺、色拉寺、扎什伦布寺。随着势力的扩大，格鲁派逐渐由西藏向其他地区传播，并作为藏传佛教的正统教派，一直延续至今。

由于格鲁派禁止僧侣娶妻生子，为了解决宗教首领的继承问题，他们采取了活佛转世相承的办法。

所谓“活佛”，在西藏佛教中，是指在宗教修行方面取得较高成就，能够根据自己的意愿而转世的人。活佛转世过程大致为：一位活佛逝世后，按照他生前提供的线索，或由寺院上层通过占卜、降神等仪式得出的线索，在指定的范围内去寻找符合条件的婴孩即“灵童”，经过某种宗教仪式对灵童加以确认之后，他便在寺院中继承原活佛的宗教地位。

在宗喀巴的再传弟子根敦嘉措去世后，找来了年仅3岁的索南嘉措，作为转世灵童，成为格鲁派活佛。此后，格鲁派形成达赖和班禅两大活佛系统，转世制度也被格鲁派寺庙普遍采用，许多寺庙都有活佛。

"达赖喇嘛"，意思是"智慧深广犹如大海能包容一切的上师"。这一称号始于第三世达赖索南嘉措，前二世均属追认。明万历六年（1578），索南嘉措应邀到青海会见蒙古土默特部首领俺答汗，出于政治需要，两人互赠尊号，俺答汗赠给索南嘉措的尊号是"圣识一切瓦齐尔达喇达赖喇嘛"，意思是在显、密两教方面都有最高成就的、学问如大海般的超凡入圣大师。清顺治九年（1652），五世达赖赴北京朝觐，受清政府的优厚款待。翌年，他受清廷册封，取得藏传佛教各派总首领的称号，确立了达赖喇嘛系统在西藏的政教地位。

"班禅"，意思是"大学者"。以班禅作为历代转世活佛的称号，是从第四世班禅即扎什伦布寺主罗桑却吉坚赞开始的（前3世均属追认）。明崇祯十四年（1641），蒙古和硕特部固始汗率军进藏，为了巩固他在西藏的统治，赠罗桑却吉坚赞"班禅博克多"称号。"博克多"，意为智勇双全。自此，原来西藏地区习惯上用于博学高僧的"班禅"称号，成了历代转世活佛的专有称号。清康熙五十二年（1713），朝廷派员入藏，封五世班禅罗桑益西为"班禅额尔德尼"，正式确立了班禅的地位。"额尔德尼"，意为"珍宝"。

达赖和班禅这两大活佛转世系统形成后，他们代代相传，同为格鲁派教主。在清王朝的大力支持下，格鲁派成为西藏佛教的正统派和西藏地方执政的教派，并得到广泛传播。

清乾隆五十七年（1792），中央政府颁行“金瓶掣签”制度，即达赖和班禅转世灵童的产生，须按宗教仪轨寻访若干候补灵童，在释迦牟尼像前经“金瓶掣签”认定，最后报请中央政府批准。从此以后，历代达赖和班禅的转世，均须经中央政府册封，才算有效。这已成为历史惯例和定制。

第八章

云南上座部佛教

一 上座部佛教的形成

在中国云南省的傣（dǎi）族、布朗族、阿昌族、佤（wǎ）族等少数民族中，以及与上述民族杂居的其他民族的部分居民中，信奉着一种与汉地佛教、藏传佛教不尽相同的上座部佛教，属于南传巴利语系佛教体系。① 地域上主要分布于今天的西双版纳傣族自治州思茅地区、临沧地区、德宏傣族景颇族自治州以及保山地区。由于信奉者以傣族为主，所以有些书上也统称“傣族佛教”。

据传，云南上座部佛教首先从缅甸孟族地区传入西双版纳，取代原先祭祀祖先的神社，建立第一所佛教寺院瓦巴姐寺，时为公元615年。此后又有勐（měng）海大佛寺和曼拉闷佛寺等的建立。至八九世纪时，佛寺在西双版纳的村寨中已并不罕见。但那时的佛经主要靠口传心授的方式流传。

上座部佛教在傣族地区的传播和发展，并非一帆风顺。在上座部佛教传入之前，傣族地区盛行着原始社会流传下来的自然崇拜和精灵崇拜。经过一段时间的较量，上座部

① 公元前3世纪，阿育王派遣他的儿子摩哂（shěn）陀和女儿僧伽密陀前往师子国（即今天的斯里兰卡）弘传佛教。斯里兰卡的佛教后来又流传到缅甸、泰国、柬埔寨、老挝等国。因为他们所传的都是小乘上座部一系的佛教，又是由印度向南传入的，所以称为南传上座部；又因使用巴利语（古印度地方性民间语言）经典，所以也称南传巴利语系佛教。

佛教以它精深周密的义理，简便易行的仪轨，以及去恶行善为主要内容的道德观念，终于赢得了人们的信仰。统治者除了自己信仰外，也把它作为精神武器，用以治国安邦。随着这一新型宗教的传入，傣族地区的语言文字、文学艺术、天文历法等各个文化领域，都发生了深刻变化，促进了傣族社会的发展。

12 世纪以后，这一地区的佛教改由泰国传入。13 世纪后期，傣族人民根据巴利文创制了自己的文字——傣文，并且有了刻写在贝叶上的傣文佛经。至 15 世纪中期，佛教已经在西双版纳相当广泛地流传。据《泐（lè）史》记载，傣历 819 年（1457），第 13 代召片领（宣慰使）三宝泐傣继位时，“人们群诣佛寺，面对佛、法、僧三宝宣誓，并将誓词铭刻于寺中”。傣历 931 年（1569），第 19 代召片领刀应勐迎娶缅甸金莲公主为妻，缅王派遣僧团随公主前来传教，带来很多佛教典籍和佛像，并在景洪地区修建了一批寺塔。这样，上座部佛教就在西双版纳得到了巩固和发展。至于德宏傣族景颇族自治州的上座部佛教，一般认为大约于明代初年才开始由缅甸传入（也有人以为在唐代已传入），但发展较快，至明代中期已呈“寺塔遍村落”的盛况了。进入近代以后，信奉上座部佛教的云南各民族地区，几乎村村寨寨有佛寺和僧侣，带有全民信仰的色彩。

二 上座部佛教的主要派别

在云南上座部佛教发展过程中，也出现过许多派别，主要有润、摆庄、多列、左抵4派。其中润派又分为摆罢、摆孙两个支派，多列派则分出达拱旦、苏特曼、瑞竟、缅坐4个支派。这些派别都因受泰国等国佛教派别影响而形成。润派以及与润派有密切关系的摆庄派，其传入时间较早，分布区域较广，寺院和僧侣最多，经典基本齐全，教制相当完善，是云南上座部佛教的主体。

上述各派在佛教教义、学说方面基本相同。他们奉行的经典是巴利语系统的经、律、论“三藏”，僧侣念诵的是用傣文字母书写的巴利语佛经。在宗教修持上，仍然保持着早期佛教的某些戒律，主张按“八正道”修行，并特别重视禅定。

但在持戒律仪方面，各派又有所不同，其中摆庄派和润派比较宽松。如摆庄派，出家者的教规虽有75条，但最基本的只有4条，即不杀生，不邪淫，不诳语，不偷盗。其他方面则都比较自由，如袈裟可以用毛料制作；可以自由出入民宅；出门可以乘车骑马；荤腥不禁，允许吸烟。信众见佛爷也没有严格的礼节，可以自由交谈。润派的教规最为宽松，僧侣生活相当自由，行动限制极少。如允许挂长刀、骑马，可以杀生、饲养家禽家畜，乃至经商、放高

利贷等。这两个教派之所以势力较强，很大程度上与戒律的宽松有关。

相比之下，多列派和左抵派戒律要严格得多。多列派普通教徒要严格遵守五戒（不杀生，不偷盗，不邪淫，不妄语，不饮酒）和非时不食（一日两餐）等项规定，而僧侣还需遵守不亲手接受布施、不与在家者同席用餐等传统习俗。左抵派戒律最严，教规最多。教徒一般在七八岁时就开始受戒，随着年龄的增长，除受五戒、八戒（在五戒基础上再增加不装饰打扮，不观听歌舞，过午不食三戒）、十戒（在八戒基础上再增加不坐高广大床，不蓄金银财宝二戒）外，还不准吸烟，不准从事烟、酒、铁器的生产和买卖，严禁饲养家禽家畜（除耕牛外）。该派僧侣只披一件黄布袈裟，不穿衣服；不能自由走出寺庙，更不准出入民居；如必须走出寺庙，须赤足而行，不得乘车骑马。但因戒律过于严厉，左抵派的僧侣和信众已日益减少。

但是，近40多年来，云南上座部佛教的教派隔阂已经开始削弱，各派之间相互学习，取长补短，有走向统一的趋势。由于社会生产力的提高和商品经济的发展，佛教徒的守戒不再十分严格。青少年进入寺院主要是履行传统义务，[①] 真正在寺庙终身为僧的已并不多见。

---

① 按传统，傣族、布朗族等民族的男子，在少年时都要与缅甸、泰国的习俗一样，由父母护送入寺院，削发为僧，过一段严格的持戒生活，并在寺院学习文化知识，约在18岁左右时离寺还俗。也有本人自愿留寺深造并按僧阶升为正式僧侣的。从未出过家的人则被认为是“不成熟的人”，因而受到社会的歧视。

由于地域和派别的不同，云南上座部佛教僧侣的职称和僧阶也有差异，但西双版纳、思茅、临沧大部分地区的润派基本相同，由下至上可分为10个级别。它们是：(1) 帕诺（相当于行童或侍者）；(2) 帕（相当于沙弥，初出家者）；(3) 都（相当于比丘，受过戒者）；(4) 都龙（即大佛爷，寺庙住持）；(5) 祜（hù）巴（相当于都统长老）；(6) 帕召祜（佛师，指阐教长老）；(7) 沙密（相当于沙门统长老）；(8) 僧伽罗阇（意为僧王，相当于僧主长老）；(9) 松迪（意为僧正长老）；(10) 松迪阿伽摩尼（意为大僧正长老）。升任祜巴已很不容易，所以每个地区、村寨以及寺院，都以有自己的祜巴为荣。祜巴要有较高的佛教修养，晋升时要举行隆重的仪式。一旦升为祜巴，则不得任意还俗。松迪阿伽摩尼是最高一级的僧阶，在西双版纳历史上，只有一位傣族僧侣和一位布朗族僧侣曾荣获过这一僧阶。

德宏和保山地区（州）的僧职，多列派自上而下分为4级，摆庄派也分为4级，只是名称并不相同。

与上述僧职等级区分相应，西双版纳傣族的寺院也有等级之分。自下而上一般可分为4级，它们是：(1) 村寨佛寺（最基层一级佛寺）；(2) 布萨堂佛寺（由4所以上村寨佛寺组成的、行政区级的中心佛寺，寺内设布萨堂即戒堂，用以举行集体诵戒仪式）；(3) 勐总佛寺（西双版纳所属各勐的勐级总佛寺）；(4) 总佛寺（傣语名拉扎坦大总寺，设于宣慰使驻地）。真正掌有教务实权的是勐总佛寺，

它有权召集全勐僧众会议，主持全勐性佛事活动，决定下级佛寺住持人选，批准祜巴以上僧职的晋升，开除违犯戒规的僧人等。

历史上，云南上座部佛教与政治密切结合在一起。傣族政治上的统治者，同时也是宗教上的统治者；统治者颁布法令，往往借助于宗教的名义。1949 年以后，西双版纳等地实行政教分离，各族人民从此获得宗教信仰自由的权利。

第九章

中国佛教的灿烂文化

一　佛教藏经

佛教的传播始终与经典的翻译、论著的撰述联系在一起。为了使这些经典和论著得以广泛传播，历代佛教徒以惊人的毅力，含辛茹苦，默默耕耘，先是写经传看，后又以石刻或木刻印刷方式出版。在漫长的岁月里，他们为发展祖国的文化艺术作出卓越贡献。

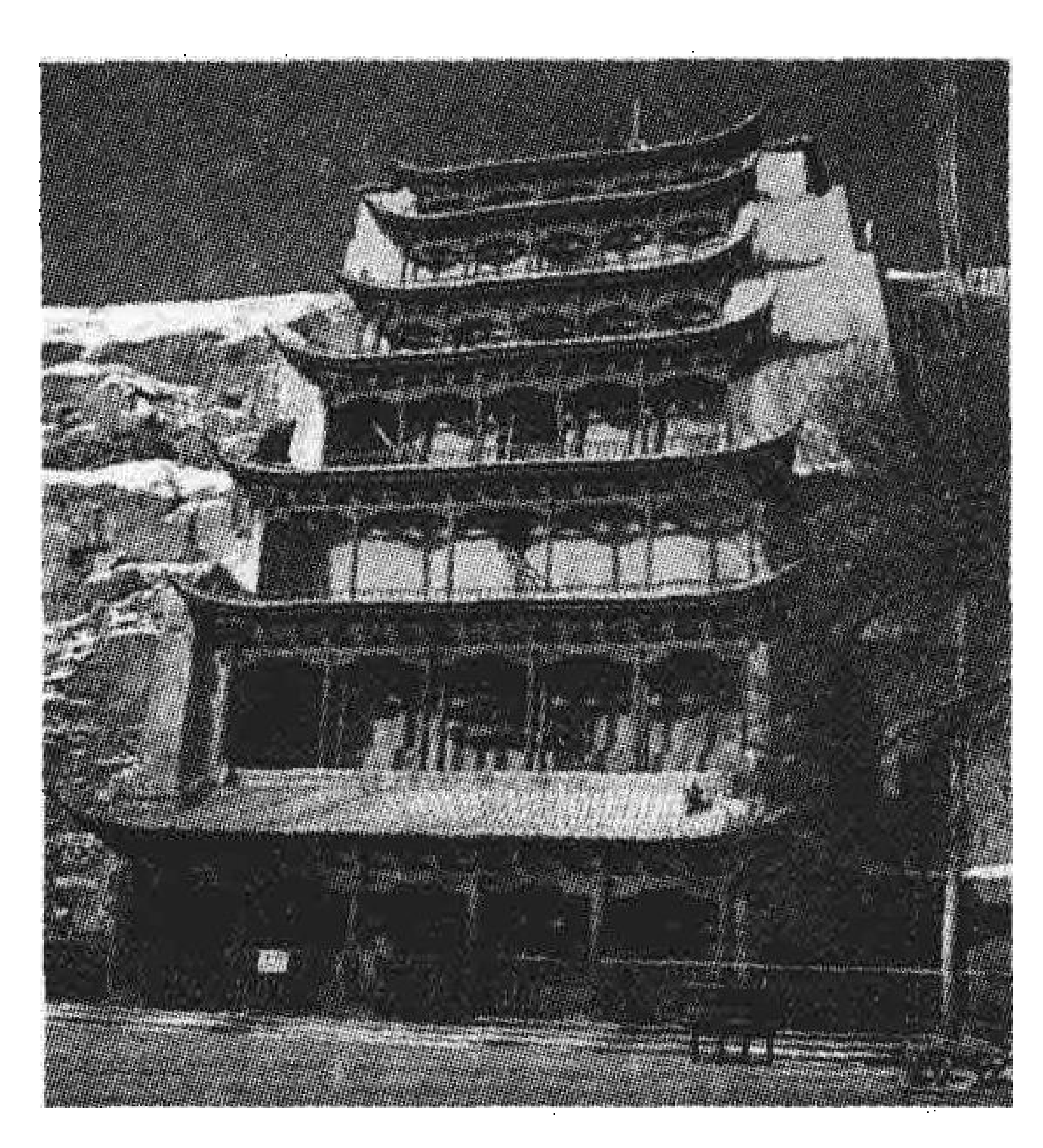
以笔墨在纸上书写佛教经典，称之为“写经”。东汉以后，写经之风逐渐盛行。当时人们对写经的态度十分慎重，不仅端正地抄写某经的经名和全部经文，还要写上卷数、字数以及抄写人的姓名、抄写时间、用纸张数，乃至校对人、审阅人、监事人的姓名。为了保护纸张不致皱折、损毁，往往在最后一张纸的左端粘一圆木棍，称作“轴”，然后从左向右卷起，成为一卷。经书的这种装帧形式，称之为“卷轴式”。由于写经相当艰苦，费时费工，所以自六朝以后，一些大型寺院十分注意收藏为数庞大的写本经卷。可惜，由于战乱等原因，这批古人几十年如一日抄写而成的藏（zàng）经[①]，绝大部分已遗失或毁坏。近代从敦煌藏经洞中发现的六朝及隋唐写经，虽然是残篇零帙，但也堪

---

① 藏经之“藏”，宝藏的意思。藏经即经藏，因为它分经、律、论3部分，所以又名“三藏”。又因为它无所不包，十分庞大，所以隋唐以后多称它为“大藏经”。大藏经，原来指汉文佛教全部典籍，近代以来则泛指一切文种的佛教典籍汇编。

称无价之宝了。

写经因年代久远，具有很高的文物价值。从内容上讲，如果抄写的是大藏经中已收入的经典，则可提供校勘之用；如果抄写的是大藏经中未被收入的经典，则它既可弥补大藏经的不足，又为我们提供了新的研究资料，价值更高。



敦煌风光

自唐代起，寺院和民间还流行着墨汁写经以外的其他写经，如用金银字写在绀（gàn）青纸上的“金经”，以刺血方式书写的“血经”。这两类写经由于装帧精致，书法优美，具有较高的文物价值和艺术价值。

石刻佛经，就是将佛教典籍镌刻在石头上，石刻的佛经称作“石经”。石刻佛经，具有永世长存的意义，故镌刻石经被佛教徒视为功德无量的事。后来，又由于毁佛运动的刺激，佛教徒更把它当作保存佛法的最好办法了。

从形态上说，石经大约可区分为以下4种。（1）摩崖石刻。即刻在山崖上的石经，其代表是山东泰山经石峪的《金刚经》和徂徕山映佛岩的《大般若经》。（2）石柱石经。即刻在石柱上的石经（藏于石洞之中），其代表是山西太原风峪的《华严经》。（3）经幢石经。经幢，是一种建立于寺院内的柱形佛教石幢，有特定的形制。主要刻写各种

经咒，大多用汉文，也有用梵文或其他文字的。（4）碑版石经。即刻于碑版，镶嵌在寺院墙壁或保藏在山洞中的石经。前者的代表，有杭州西湖孤山的《法华经》、苏州重玄寺法华院的《法华经》等；后者的代表，当数北京郊区房山云居寺的石经。

房山石经的开雕，由隋代僧人静琬于隋朝大业年间（605—617）发起。此后，历代僧人前赴后继加以续刻，直至清代康熙三十年（1691）才停工。20 世纪 50 年代，中国佛教协会对房山石经进行全面发掘和整理，计保存石经刻版 1.5 万余块，其中完好的 1.4 万余块，刻有佛典 1 000 余种，3 400 余卷，包括题记 6 000 多则。这是国内现存数量最大的文字铭刻。



部分佛教典籍

房山石经内容主要是已翻译过来的佛经，其中辽、金两代所刻的石经主要为《契丹藏》，由于《契丹藏》久已失传，所以这一部分石经有很高的学术价值。此外，房山石经还保存了88部、174卷其他各种大藏经所没有的佛教典籍，这当然更为珍贵。至于6 000多则施刻人题记，则对研究当时的政治、经济、文化、职官、地理等，都有重大意义。总之，它是东方文化的一份宝贵遗产。

8世纪前后，中国发明了刻板印刷术，它很快为佛教所利用。敦煌发现的唐懿宗咸通九年（868）由王玠（jiè）出资雕刻的卷轴本《金刚经》，是现存最早的木刻印书。随着雕版印刷术的发展，全部大藏经刻印条件已经具备。宋开宝四年（971），宋太祖命宦官张从信往益州（今四川成都）开雕全藏，太平兴国八年（983），完成全部刻板13万块，名为《开宝藏》。全藏共5 000余卷（后有3次修订，增至6 600余卷），现仅存数卷残本。

自《开宝藏》起，历代都有大藏经的木刻本问世。至清代《龙藏》为止，在近800年内完成将近20部官、私大藏经的雕刻。其中宋代除《开宝藏》外，还有《崇宁藏》、《毗（pí）卢藏》、《资福藏》、《圆觉藏》、《碛（qì）砂藏》；辽代有《契丹藏》；金代有《赵城藏》[①]；元代有《普宁藏》、《弘法藏》、《元代官刻本大藏经》；明代有《洪武

---

① 《赵城藏》，1933年在山西赵城发现，主要部分为复刻《开宝藏》而成，但刊刻时吸收了《契丹藏》的一些优点，补充了许多重要著作。在《开宝藏》、《契丹藏》早已亡佚的今天，《赵城藏》的重新问世有特别重大意义。

南藏》、《永乐南藏》、《永乐北藏》、《武林藏》、《万历藏》、《嘉兴藏》；清代有《龙藏》。上述版本中，只有《龙藏》的木刻版至今尚存，文物出版社近年已重新印刷。

随着科学技术的进步，近代汉文大藏经已采用铅字排印出版，如国内的《频伽藏》、《普慧藏》，日本的《弘教藏》、《卍（wàn）字藏》、《卍字续藏》、《大正藏》等。

从 1982 年起，在国务院古籍整理出版规划小组的领导下，中国大陆学者编辑、出版了迄今为止最为宏富的汉文大藏经《中华大藏经（汉文部分）· 正编》。1997 年由中华书局出齐全部 106 册，2004 年又出版了《总目》。它共收入经典 1 939 余种，1 亿多字。它的出版，为佛教界、学术界提供了较为完整的、全面的佛教研究资料。《中华大藏经（汉文部分）· 续编》正在编纂之中。

藏文大藏经在 13 世纪以前，也以抄写本形式流传。元皇庆二年至延祐七年（1313—1320）间，在江河尕（gǎ）布主持下，雕印了第一部木刻本藏文大藏经，称为“奈塘古版”。此后续有刊刻，前后不下 10 余种版本。目前，《中华大藏经》的藏文部分也已陆续出版。

傣文大藏经有 3 种（傣泐、傣纳、傣绷），主要为贝叶刻写本和构皮纸抄写本，近代以来则已普遍使用纸张书写佛典，只是目前还没有印刷本。

古代敦煌，地处中西交通的要冲，是中外文明的交汇点。在西夏统治时期，当地僧侣曾将大量经卷、画卷等秘藏于莫高窟的一个洞窟复室之中，此后即长期被人们遗忘。

直至20世纪初，因偶然的机会，莫高窟的藏经洞才重见天日，其中的宝藏（zàng）（包括写本文书、织绣、绘画、法器等）得以再现于世。物件数量之多，至今仍无法弄清。一般估计，仅文书总数就在40 000件以上。

藏经洞文书和其他宗教艺术品的出土，为我们研究中国古代社会的政治、历史、宗教、文学、艺术、语言、文字提供了大量珍贵的资料。从发现之日起，人们便给予它充分的重视，把它连同敦煌石窟建筑、雕塑、壁画等作为专门学科来研究，形成世界性的“敦煌学”。

敦煌文书，以写本卷子为主，内容可分佛教和非佛教两大类。佛教方面的文书包括：（1）大藏经已收入的经、律、论。由于它们早于流传世间的刻本藏本，未经转抄，脱落错误较少，因此能反映这些经典的早期形态，有较高的校勘价值。（2）未收入大藏经的经、律、论。这些著作从未被人所知，因而可以借它们解决一些学术问题。（3）疑伪经典。据有关学者统计，藏经洞共保存疑伪经典有七八十种，它们为研究中国佛教思想的变化、发展提供了大量重要资料。（4）三藏章疏[①]。传统大藏经通常只注意收入翻译的经典，对中国佛教学者撰写的有关经、律、论的章疏并不重视，其实这些章疏是了解中国佛教思想不可或缺的资料。（5）反映寺院宗教活动的材料。如变文、讲经文，是

① 章疏，是文章的体裁。章，着重于分章析句地对经典解说；疏，指分条陈述或阐发经典的内容。

寺院宗教集会上演绎经义常用的材料；授戒的牒文、布萨（检查僧徒遵守戒律情况）的记录以及僧众名单，则是寺院具体宗教活动的材料。（6）反映寺院经济生活的材料。敦煌文书中有大量借契单据，从中可以看到当时寺院的阶级关系和经济形态。

敦煌藏经洞稀世瑰宝的问世，当时并未引起清政府的重视。与此同时，西方冒险家却趁机纷纷涌入敦煌，疯狂劫掠宝藏。首先到达的是英籍匈牙利人斯坦因，他买通监守人，获取了大量写本文书。接着来的是法国人伯希和，他也掠走了大批写经。其后，日本的大谷光瑞探险队如法炮制，也弄去不少宝贵资料。俄国人勃奥如切夫和美国人华尔纳不甘落后，相继借考古之名，盗走大批文物。据统计，他们总共劫掠去将近 30 000 卷敦煌写本卷子。后来，清政府迫于国人压力，才命人将劫后残余的 8 000 多卷运往北京，保存于京师图书馆（北京图书馆前身）。

1949 年以后，我国政府先是在敦煌建立文物研究所，“文革”以后扩大为敦煌研究院。数十年来，学者们已经取得令人瞩目的研究成果。随着人们对敦煌文物的不断深入研究，可以预言，敦煌学将日益放射出璀璨的光芒。

二　佛教文学

在印度佛教的发展过程中，佛陀不断被神化，各种

“本生谭”或“本生故事”纷纷出现。在北传佛教的经典如《六度集经》、《佛本行经》中，也收集有大量佛本生故事；而投身饲虎、尸毗王救鸽、长寿王、九色鹿等故事，则早已成为家喻户晓的佛教文学题材。大乘佛教经典如《维摩经》、《法华经》、《华严经》、《楞严经》等，往往通过大量譬喻、寓言、佛菩萨求道说法故事的生动描述，吸引了广大知识人士和社会民众，有着很高的文学艺术价值。

随着译经事业的推进，汉魏以后，融华梵为一体的翻译文学作为一种新的文学体裁而诞生，在中国文学史上独树一帜。许多汉译佛典经高手润色，不仅内容奇异，而且文词优美、清新，为文学界展示了特殊的意境；而大量的佛教术语和词语，则极大地丰富了我国的语言文字宝库。

魏晋时期，在玄学流行的背景下，玄言诗颇受社会的青睐。与此同时，大乘空宗般若思想借助于玄学而获得发展，一些佛教学者将般若空观融入诗歌，使原来的玄言诗增添了一层恬静闲适的优美境界。如谢灵运的诗，善于将山水自然之美与般若性空思想结合，表现别有一种幽远深邃的意境，对后人的诗歌创作极有影响。

由于禅宗崛起，禅与诗在唐以后过从甚密，相互影响，互为补充。两者都需要内在的感受和体验，都注重启示和象喻，追求言外之意，强调幽远的境界。元好问《赠嵩山隽侍者学诗》云：“诗为禅客添花锦，禅是诗家切玉刀。”骚人墨客通过参禅体验，在他们的诗文中表达禅理和禅趣；禅僧通过与文人酬唱，述说他们对宇宙人生的理解。诗禅

来往，相得益彰。王维与禅僧交谊很深，他的诗作往往通过对田园山水的描绘，宣传禅学趣旨，美化隐逸生活。如《鹿柴（zhài）》诗云：“空山不见人，但闻人语响。返景入深林，复照青苔上。”诗中融自然与人生理想为一，既表现了空寂宁静的山水，又抒发了恬淡空灵的心绪，把禅学的深远意境化入清雅素朴的诗句。

后期禅宗从直观体验角度推进神秘主义，强调从意境上领悟所谓“成佛作祖”。这种禅学为两宋士大夫的精神生活提供了一个新的领域，在熟习琴棋诗画的同时，他们热衷于参禅悟道，从禅学中获得精神慰藉。通过参禅，宋代士大夫丰富了自己的诗歌题材和意境，为后人留下许多不朽之作。苏轼《书李端叔诗后》说：“暂借好诗消永夜，每逢佳处则参禅。”意思是说，好的诗句应该与禅学修养紧密联系在一起。他的《题西林壁》诗写道：“横看成岭侧成峰，远近高低各不同。不识庐山真面目，只缘身在此山中。”内中把宇宙人生融为一体，充分体现了作者对禅的深刻感受，达到“彻悟言外”之旨。他的《赤壁赋》由于引入了禅的意境，显得自然、质朴、幽远。以黄庭坚为首的江西诗派，不用陈词滥调，却喜欢从佛经和禅僧语录中寻找典故，显得不落俗套，别具一格，在文学史上也有一席之地。

从南北朝起，佛教为了扩大影响，增强对民众的宣传效果，出现“转读”、“梵呗（bài）”、“唱导”等多种文学艺术形式。转读即唱经，以抑扬顿挫声调咏诵经典；梵呗

即歌赞，以诗偈赞唱佛、菩萨；唱导指以多种形式讲说佛法，宣唱化导他人。通过这些形式，有力地推动了佛教向民间的发展。

唐代佛教达于鼎盛，梵宇林立，信徒激增，每逢佛教节日，各地大型寺院成为民众举行庆祝活动的聚会中心。在聚会上，僧侣们以通俗的语言宣讲佛经内容，增编故事情节，伴以音乐，说唱兼施，便于一般民众接受。这就是所谓“俗讲”。如9世纪初长安兴福寺僧侣文溆擅长俗讲："愚夫冶妇，乐闻其说，听者填咽寺舍。瞻礼崇拜，呼为和尚。”（赵璘《因话录》）俗讲所据的话本，是被称作“变文”的一种文学形式。敦煌遗书中发现的《维摩诘经变文》、《目连救母变文》、《降魔变文》等，属于和佛教有关的变文；而《王昭君变文》、《董永变文》、《孟姜女变文》等，则是取材于史书传说的变文。这些俗讲和变文，对宋以后兴起的说唱文学影响很大。

直接继承变文而形成的是宝卷，间接受变文影响而形成的有弹词、鼓词以及话本。宝卷形成于宋代，它以韵文为主，间以散文，题材多为佛经故事。明清时期，以民间故事为题材的宝卷已广泛流行。弹词和鼓词均盛行于明清；前者主要流行于南方，而后者则主要流行于北方。自宋真宗明令禁止变文流行后，变文开始在民间以话本形式出现。话本是文字记录的说唱故事，它的进一步发展即章回小说，《水浒传》、《西游记》、《红楼梦》、《三国演义》、《儒林外史》等作品是明清时期章回小说的代表，其中因受佛教影

响，不乏佛教有关人生如梦、因果相循等思想的宣传。

三 佛教音乐

佛教音乐源于古代印度，传入中国之初，称为“梵呗”。初期传播佛教音乐的重要人物，都是来自印度或西域的僧侣。如康僧会有《菩萨连句梵呗》三契，并传《泥洹呗声》；支谦有《连句梵呗》；帛尸梨密多罗有《胡呗三契》等。但因语言和音乐传统上的隔阂，佛教音乐在由印度传入中国汉地时，起初尚不易适应，故而需要予以改造，即进行“改梵为秦”的工作。

相传“改梵为秦”之作，始自三国时的大才子曹植。《法苑珠林》说他酣游鱼山时，闻空中梵天之音而“制转赞七声，升降曲折之响”。他曾创造一种类似“声曲折”（相当于曲线谱）的乐谱，成功地记录了外来佛曲，使之“传为后式”。曹植实际上是中国佛教音乐的创始人。

南北朝时期，一批具有民族文化和艺术素养的佛教徒，通过各种形式创作和传播佛教音乐。竟陵王萧子良曾“集京师善声沙门”于一处，专门研讨和创作佛教音乐。梁武帝萧衍“素精乐律”，他曾利用裁定梁朝雅乐的机会，亲自制作《善哉》、《大乐》、《大欢》、《天通》、《仙道》、《神王》、《龙王》、《灭过恶》、《除爱水》、《断苦轮》10 篇，“名为正乐，皆述佛法”。这些宣扬佛法的歌词，均可配以

佛曲演唱。由他亲自制定的、含有佛教内容的梁代雅乐，在隋代曾被视为“华夏正声”，并“以此为本，微更损益”，制定隋乐，从而给后世宫廷音乐以深远影响。可见，梁武帝为印度佛教音乐的进一步汉化奠定了基础。在同时代的北方地区，也是“梵唱屠音，连檐接响”，佛教音乐气氛很浓。

隋唐时期，佛教音乐达到鼎盛。在隋代宫廷设置的“七部乐”、“九部乐”中，采用了大量佛教音乐，如天竺乐《天曲》就是佛教乐曲。隋代出现的《法曲》，则是由佛教音乐演化而成。在九部乐基础上，唐代宫廷音乐发展为“十部乐”，其中除天竺乐属佛教音乐外，西凉乐、龟兹（qiū cí）乐等西域音乐也与佛教音乐有密切关系。

在唐代，佛教寺院既是宗教活动的场所，又是传播佛教音乐的中心。佛教音乐的创作、宣唱和演奏，都达到了很高的水平。为配合佛教思想的宣传，唐代佛曲进入大众化、通俗化的发展时期，实现了佛教音乐的完全汉化。一批才华绝世的佛乐专家，通晓大众心理，精研音乐之道，主动大胆创新，征服无数善男信女，以至出现“士女观听，掷钱如雨”，“听者填咽寺舍”的盛况。如释文溆善于采用乐曲演唱变文，“其声宛畅，感动里人”，令当时的宫廷音乐家都表示折服。他的说唱音乐曲调成为教坊作曲艺人学习的典范。唐德宗贞元年间（785—805），长安庄严寺乐僧段善本与号称“宫中第一手”的琵琶演奏家康昆仑比艺，其音乐修养和演奏技巧使对手惊叹不已。又据载，佛教音乐家释宝岩每于法会之际登座讲唱，而往往未及开口，便“掷物云崩，

须臾坐没”，大量施舍之物顷刻间淹没他的座位。

宋以后，佛教音乐继续吸收民间乐曲和外来乐曲，以充实自己。元代佛教音乐多吸收当时盛行的南北各种戏曲、散曲的曲调；而同时，南北曲调也深受佛教音乐的影响。曾一度失传的“瑜伽施食焰口”，随着元代密教的复兴而再度流传，并经后世的增益而逐渐演变为融赞、偈、咒、器乐、手印为一炉，带有某种情节性的佛乐套曲，影响至今。明成祖永乐十五年（1417），颁布御制《诸佛世尊如来菩萨尊者名称歌曲》50卷，通令全国佛教徒习唱，其中大部分曲调为当时流行的民间乐曲。自此，佛教音乐与民间音乐进一步走向融合。

近代佛教音乐基本保持了明清的传统。从内容上看，佛教音乐可分为两大类。一类名为法事音乐或庙堂音乐，主要是唱给或奏给佛、菩萨、饿鬼等听的，包括于佛教仪典、朝暮课诵、道场忏法（如水陆法会、放焰口等）中所用的音乐。另一类名为民间佛乐或民间佛曲，主要是唱给一般佛教徒和普通民众听的，它们往往与民间音乐融为一体，具有浓郁的地方色彩。

若从形式上看，佛教音乐也可分为两大类。一类是声乐，另一类是器乐。声乐包括独唱、领唱、齐唱、轮唱；而声乐曲调的主要形式，有赞、偈、咒、白等。其中，赞用以歌颂佛、菩萨的功德，如《三宝赞》、《炉香赞》等；偈用以颂扬佛教教义，如《净三业偈》、《沐浴偈》等；咒是咒语、真言，如《往生咒》、《普庵咒》等。器乐主要演

奏曲牌。各地方各派系的寺院所用曲牌不尽相同，如江苏地区用十番鼓，山西五台山用八大套，北京智化寺用京音乐等。

佛教音乐的主要目的，在于“宣唱法理，开导众心”，“集众行香，取其静摄专仰”，所以，它的基本特征，可用“远、虚、淡、静”4 字概括，以肃穆、平和、典雅为高。基于这一宗旨，也就决定了乐器的使用。

佛教音乐所使用的乐器，自明代开始，在早晚课诵、祝圣仪式等寺院内部日常宗教活动中，各寺院都比较统一，即只使用经书中称之为“法器”的打击乐器，如磬、引磬、木鱼、铛、钹、钟、鼓等，配合声乐曲调，达到清彻、肃穆的效果。在其他佛事仪式中，特别是民间应赴的佛事仪式，各地使用的乐器则不尽相同，地方色彩较为明显。在打击乐器外，吹管乐器有管子、笛、笙、唢呐、箫等，主要用于世俗化的佛教音乐活动中。北京智化寺音乐以纯器乐曲为主要特色，该寺使用吹管乐器演奏的曲调，既有悲怆的宗教色彩，典雅的宫廷情调，也有浓郁、纯朴的民间音乐韵味。

四　佛教绘画

佛教绘画是引导民众坚定佛教信仰的一种重要手段。佛画既可形象地传播佛教教义，又可供佛教徒顶礼膜拜，

还可使寺院殿堂神圣庄严，造成一种特殊的宗教气氛。中国佛教绘画艺术，具有悠久的历史和丰富的遗存，是中国艺术遗产的重要组成部分。

据载，东汉明帝（58—75 年在位）时代就已有个别中国画家制作佛画，但并不普遍。六朝时期，佛画成为绘画的重要题材。凡能作画的，几乎都能作佛画。东吴画家曹不兴，接受西域佛画艺术影响，所画佛教人物传神逼真，被称为中国佛像画的始祖。他的大弟子卫协改变传统民间绘画粗犷豪放的风格，向工巧细腻的方向发展，传说他有作七佛图而不敢点睛的逸闻，赢得“画圣”的美称。继曹、卫之后，东晋顾恺之在佛画理论和技巧方面取得划时代的成就。他的特点是注意艺术作品的完整性，强调形神兼备。所作维摩诘壁画，曾轰动一时，与戴逵所塑佛像、师子国王像，被时人称为建康瓦棺寺三绝。顾恺之作画，也有不轻易点睛的记载，他说：“传神写照，正在阿堵（这个，指眼睛）之中。”

此后，南北朝名家辈出，其中以刘宋陆探微、梁代张僧繇（yáo）、北齐曹仲达尤为突出。陆探微的人物画笔画细密，笔势连绵不断，达到了“令人懔懔若对神明”的境地，具有强烈的艺术感染力。他的突出贡献，在于使始于顾恺之、戴逵的“秀骨清相”一派南朝画风臻于成熟。这种画风，是在东晋南朝文人士大夫的生活、思想和审美理想的基础上形成的。张僧繇“善图塔庙，超越群工”，一生绘制了大量佛寺壁画，深得梁武帝欢心。他吸取西域绘

画技巧，创造出没骨画法，即采用浅深渲染的手法，突出形象的立体感。《历代名画记》评论顾、陆、张 3 人的作品说："张得其肉，陆得其骨，顾得其神。"张僧繇在江陵天皇寺画的卢舍那佛像，唐人阎立本初见时不以为然，再看则叹，三看则惊，一连看了 10 多天，甚至躺在画壁前观摩领会。北齐曹仲达来自西域，他的佛画特色，是在服饰方面直接师法印度艺术，所画人物衣服紧贴身体，如被水打湿似的，显示出人体线条之美，被时人称为"曹衣出水"。

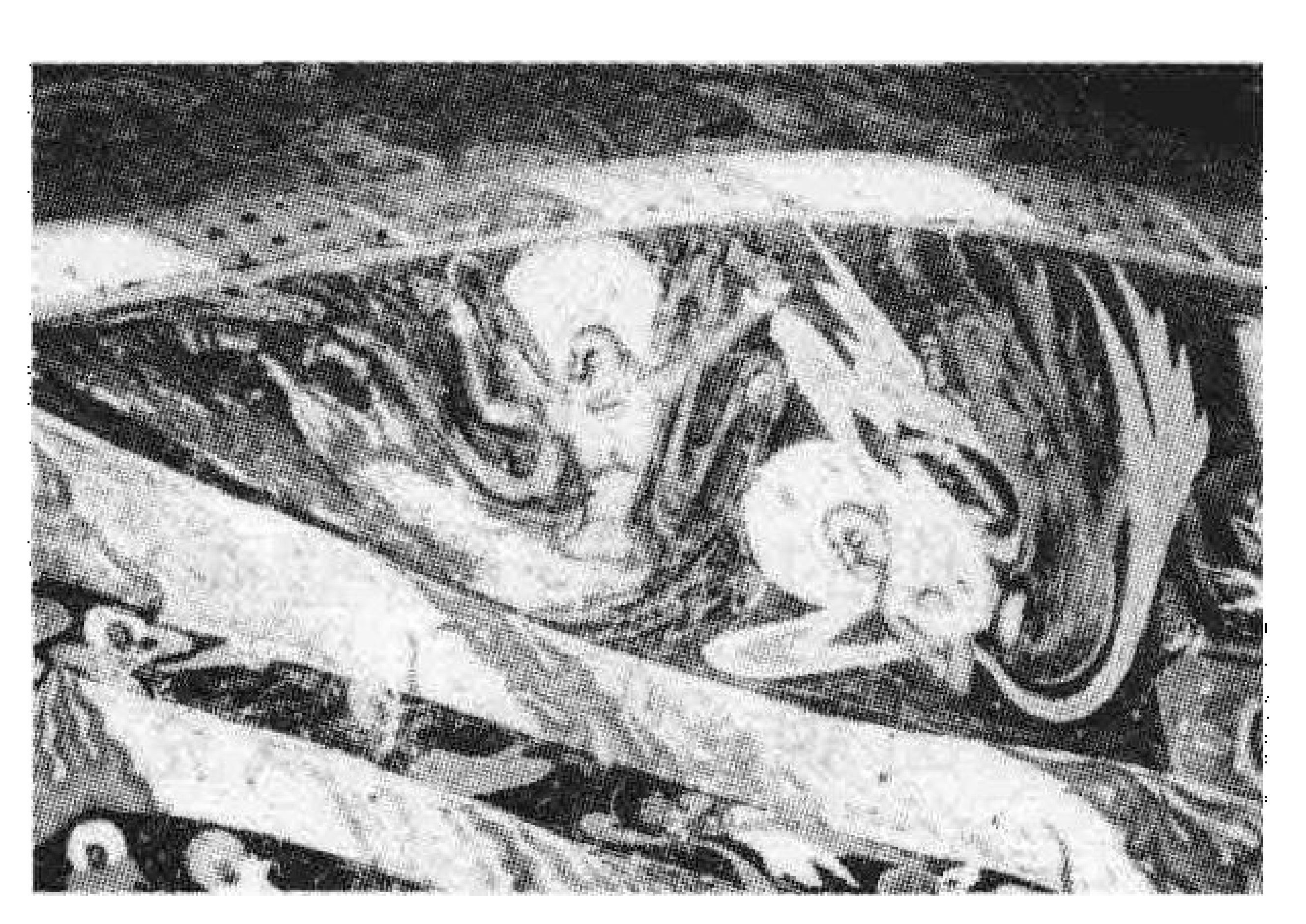
可惜，这一时期专业画家的作品多已佚失，幸赖民间画工创作的大量石窟壁画，使我们得以直接了解当时佛画的基本面貌。新疆拜城克孜尔石窟是现存国内最早的石窟，该石窟的壁画主要反映小乘佛教内容，包括佛本生（释迦前生）故事、佛传（释迦一生教化事迹）故事、因缘譬喻故事和佛涅槃故事等。壁画色彩绚丽，菱形构图（即在每一菱形范围中，表现一个故事情节）是其显著特点。壁画中各种人物如菩萨、伎乐、飞天，个个面相丰圆，身躯壮实，富有立体感，并具有西域佛教艺术造型和传神的特点。它反映了印度佛教艺术进入新疆地区以后形成的独特民族风格。而在克孜尔石窟以东的新疆各石窟中，中原佛教艺术的影响逐渐增强，壁画在形式和内容上都发生了变化。

敦煌是西域与中原两种佛教艺术的交汇点。在十六国和北魏中期的敦煌壁画中，这两种艺术风格共存，而以前

者为主。北魏晚期的敦煌壁画，则明显受到始于大同云冈石窟、成于洛阳龙门石窟的中原佛教艺术影响，在大量的佛教故事画中，出现了众多中原汉装或南朝名士的形象。而敦煌北周时期的壁画，人物形象肌肉丰腴，广额圆面，则是受了张僧繇画风的影响。中原佛教艺术在敦煌石窟所引起的变化，标志着它已突破西域佛教艺术的规范，逐步形成中国佛教艺术体系。



敦煌天宫伎乐（西魏）



敦煌飞天（北魏）

随着佛教的鼎盛，唐代佛画进入空前繁荣时期。初唐画家于阗（今新疆和田）人尉迟乙僧在长安期间，绘制了许多寺院壁画。他长于以色彩晕染的西域艺术手法，着力表现西域风情和人物形象，同时又吸收中原传统的线型勾勒，使他的人物画有“身若出壁”之感。他曾多次作过以《西方净土变》为题材的壁画，以气象万千、歌舞升平的画面，反映出初唐政治稳定、经济繁荣的面貌。生活于盛唐时代的“百代画圣”吴道子，在集诸家画师大成的同时，尤其推崇张僧繇。他一生创作了400多幅壁画，所画人物天衣飞扬，满壁风动，成为开元（713—741）、天宝（742—756）以

后佛教和道教壁画的楷模。这时期寺观壁画中的菩萨、天神、力士等造型，以人间体态为模特，更加体现出现实性的美感要求，绚丽多彩，仪态万千。这表明，中国佛教壁画已进一步世俗化了。

敦煌的唐代壁画，多以大幅“经变”（根据佛经故事绘制的画）为主，以经变的形式来讴歌佛国的欢乐和美好。如在净土变中，描绘出七宝楼台、香花伎乐、莲池树鸟等景物，着意将西方极乐世界装饰得分外庄严、美丽。这种画面曲折地反映了当时的宫廷生活和人民愿望。大量的壁画还点缀有人间社会的生活小景，表现出盛唐的社会风习，基调乐观、明朗，富有情趣。

中唐以后，禅宗渐盛，诗人王维无心世事，耽于禅悦，其诗画的内容和风格深受禅宗思想影响，着力于意境的表现。

自宋代起，寺观的壁画开始衰退，“文人画”和“院体画”逐渐兴起。当时画家大多以创作卷轴、扇面等为赏心乐事，壁画绘制转入民间画匠之手。受儒、释、道三教合流思想的影响，宋以后佛教的水陆画比较发达。水陆画是悬挂在水陆法会殿堂上的宗教画，一般分上堂和下堂两部分，上堂画有佛像、菩萨像等，下堂画有诸天神像、儒士、神仙像，以及城隍、土地像等。

藏传佛教的绘画艺术可分壁画、唐卡两类。壁画题材包括佛、菩萨画，佛本生经变画，历代高僧、大师、教派祖师传记画，历史故事画以及民俗画等。佛像画多为单线

平涂，成像庄严肃穆，体态匀称。历史故事画、风俗画多用俯瞰式透视法，笔法古朴而细腻。壁画色彩鲜艳，富于装饰效果，所用颜料都是传统的不透明的矿物质，使用时还须调入动物胶和牛胆汁，以使色泽经久不褪。唐卡，原意是写在布上的文告，后来指一种卷轴画，也可称做布画，是藏传佛教特有的绘画艺术。唐卡题材大多为佛像画和高僧、大师的传记画，也有部分反映民间生活和风俗的画。



唐　卡

五　佛教建筑

印度的佛寺和石窟寺，平面布局以佛塔即窣（sū）堵波[①]为中心，四周布置僧房、佛殿。这种建筑格局，在中国被演变为具有鲜明特色的艺术。

见于史籍记载的中国最早佛寺，当推洛阳白马寺。它是利用原来鸿胪寺官署改建而成的。2 世纪末，笮（zé）融在徐州建寺塔，“上累金盘，下为重楼。又堂阁周回，可容三千许人”（《后汉书·陶谦传》）。先是利用官署改建佛寺，后又建起楼阁式佛塔和堂阁，这样，印度式的寺塔从传入中国之始，便已发生了微妙的变化。

魏晋以后，中国都城和宫殿建筑的形制渐趋完善。都城通常取方正的轮廓，设置贯通南北的中轴线，在中轴线上建造主殿。受其影响，佛寺和石窟的建造，开始改变早期对印度平面布局的仿照，转而采取中国宫殿官署的院落式格局。以历史上著名的北魏洛阳永宁寺为例，该寺呈平面方形，有明显中轴线，主体建筑佛塔和佛殿位于寺的中央，显示佛殿与佛塔并重的意义。这表明，当时的寺院建筑已经注意到了对中国传统礼制的接受和应用。

---

① 窣堵波，印度佛教徒为保存佛的舍利和遗物而修建的圆冢。到阿育王时，开始建造为覆钵式的塔。

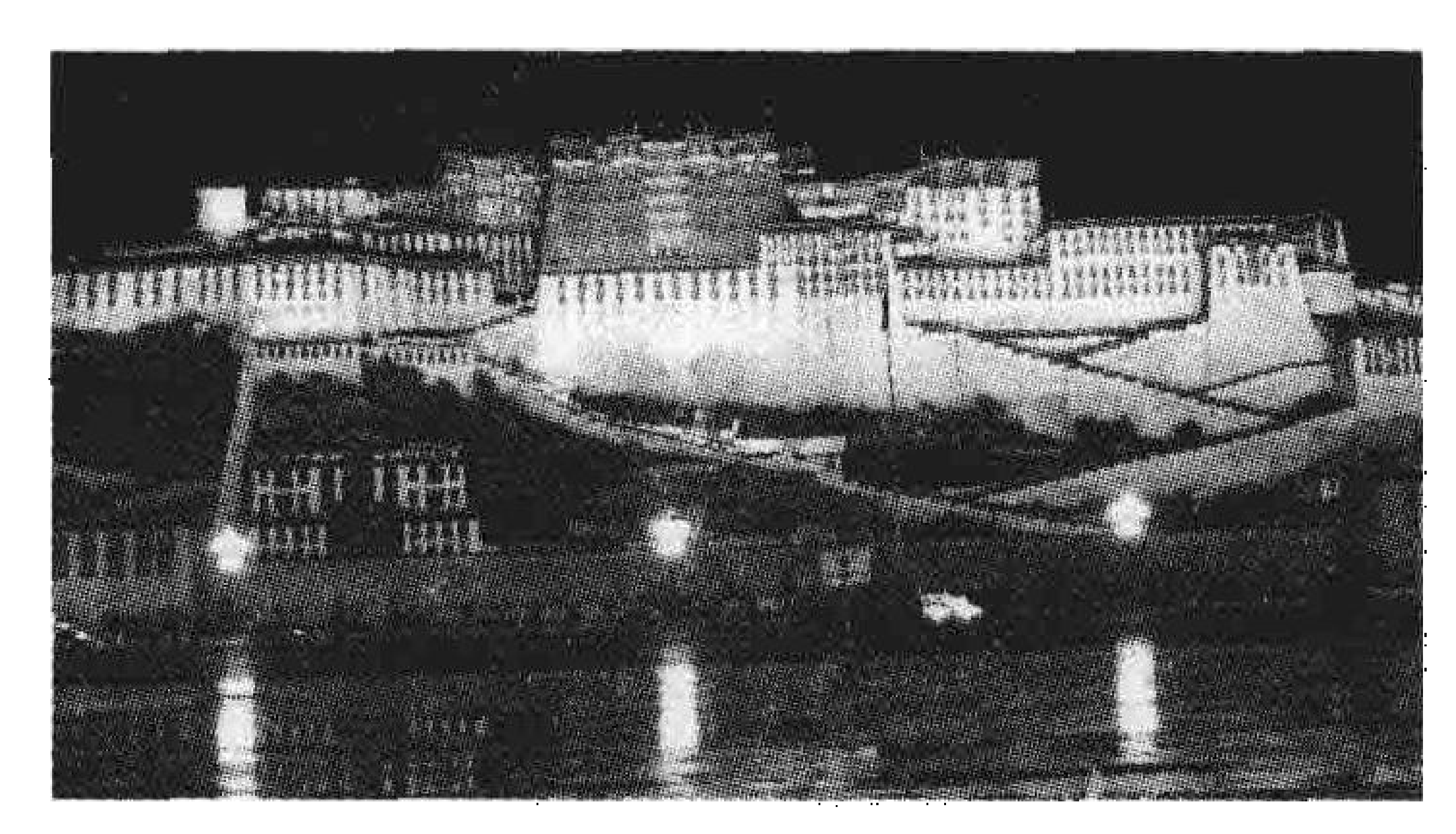
隋唐时期的寺院，继承和发展了魏晋南北朝的传统，平面布局依中轴线作纵深的展开，以殿堂廊庑等组成的庭院为单元，殿宇重叠，庭院错落；供奉佛像的佛殿已成为寺院的主体，塔往往建于寺旁，另成塔院。宋代以后，殿堂建筑益趋繁杂，追求装饰效果，通常彩画朱漆，金碧辉煌；较大的寺院多将塔建于佛殿之后。山西五台山的南禅寺正殿重建于唐德宗建中三年（782）。殿内无柱，梁架结构简练，显得庄重、古朴、坚实。稍晚于南禅寺的现存唐代佛寺建筑是五台山佛光寺。该寺重建于大中十一年（857）。该寺三面环山，因山势而成层层叠高的3层院落。东大殿位于最后一层院落，地势最高，雄视全寺，建筑古朴，显得宏伟壮观，是唐代建筑的典型。

现存宋、辽时期的佛教建筑，著名的有河北正定隆兴寺、天津蓟县独乐寺、浙江宁波保国寺、山西大同华严寺。山西洪洞县境内的广胜寺属于元代建筑。北京西山碧云寺则是明代建筑，寺中殿堂、廊庑的布局与地形相结合，并把泉、石、树木组织在内，带有江南风味。

西藏地区最早佛寺原貌已不复存在。现存较早的藏传佛教建筑，是元代兴建的萨迦寺和夏鲁寺。萨迦寺在西藏萨迦县的本波山下，其建筑以大殿为中心，附有各种僧房。大殿高11米，总面积达5 700平方米，有柱子40根。夏鲁寺在西藏日喀则郊外，主要建筑有门廊、经堂、佛殿，佛殿前有围廊环绕的庭院。

哲蚌寺坐落于拉萨西郊，建成于明代永乐十四年

(1416)，是藏传佛教格鲁派最大的寺院，它还是历代达赖喇嘛的母寺。全寺有四个“扎仓”（经院），可容纳僧侣近万人。该寺的主要建筑是大经堂，其规模十分雄伟壮观，可同时容纳8 000名僧侣。



布达拉宫

拉萨的布达拉宫代表着藏传佛教建筑艺术的最高成就。它始建于7世纪松赞干布时期，现存建筑是清初顺治二年（1645）五世达赖喇嘛时重建的。整个建筑群依山而建，气势宏伟，高达200米，东西长400多米。前后13重，房舍近万间，可容僧众20 000余人。布达拉宫是宫堡和寺院合一的建筑，是藏族古建筑艺术的精华。

地处河北承德的藏传佛教寺院，是18世纪起修造的山地建筑。现存8座，即溥仁寺、普宁寺、普佑寺、安远庙、普乐寺、普陀宗乘之庙、殊象寺、须弥福寿寺，统称“外八庙”，意为承德离宫（即避暑山庄）外的8座佛寺。承德离宫和外八庙是清朝政府为抵御沙俄侵略，便于团结蒙、藏等少数民族而兴建的，因而建筑风格上吸取了藏、蒙、汉等民族的优点，与西藏地区佛寺不尽相同。

佛塔源于古印度覆钵式窣堵波。但在中国汉地，它很快演变成为重层楼阁式建筑。因为按汉人的理解，塔既然

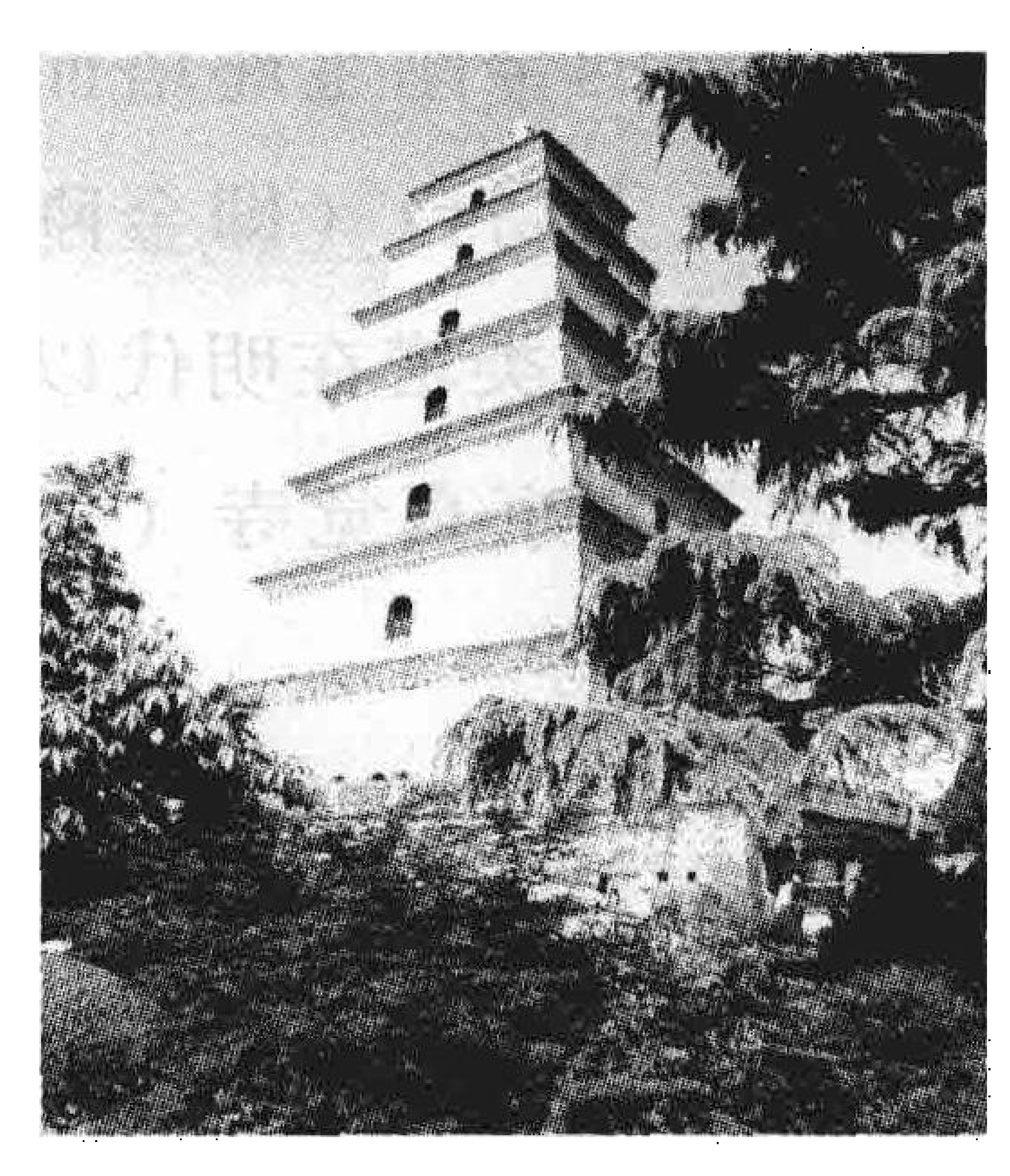
是埋藏佛舍利的地方，应该以高峻的形式来显示它的神圣性。当人们引颈仰视高塔时，会出现心理变化，对佛塔产生一种庄严、崇高之感。

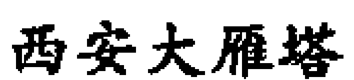
中国佛塔分布之广，数量之多，规模之大，造型之美，可以说举世无双。它们犹如一朵朵绚丽的奇葩，一颗颗璀璨的宝石，点缀于白云蓝天之中，镶嵌于青山绿水之间，为祖国的山河大地增辉添彩。

中国佛塔的分类方法有多种，现在我们一般从造型上，将它分为楼阁式、密檐式、覆钵式、金刚宝座式4种。

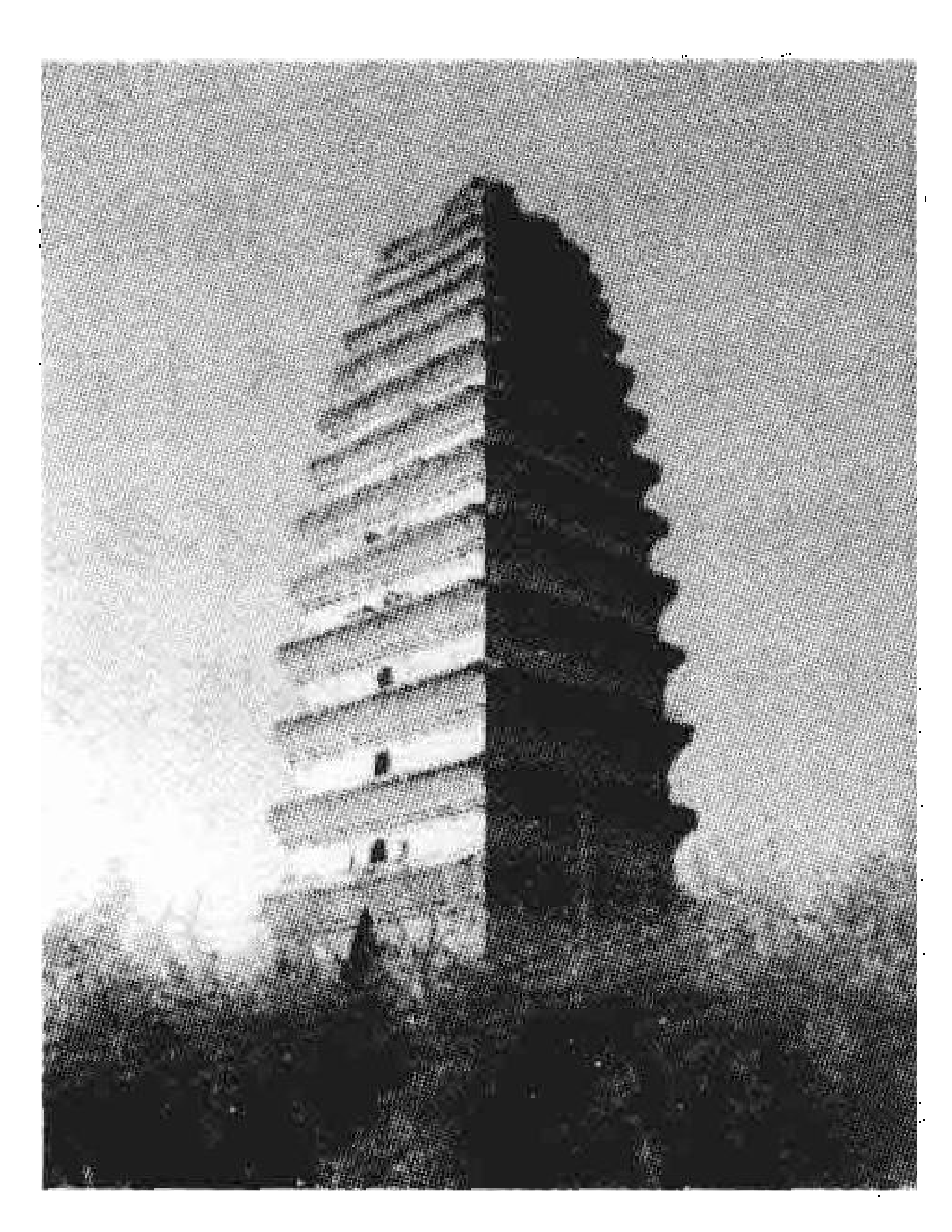
楼阁式塔。源于中国传统建筑中的楼阁形式。这类塔在中国古塔中历史最悠久，形体最高大。早期楼阁式塔都属木结构，如《洛阳伽蓝记》所载永宁寺塔，共9层，高数十丈，百里之外就能遥见。现存最大木塔是山西应县木塔（即佛宫寺释迦塔），该塔建于辽代清宁二年（1056），距今已有900余年。它平面呈八角形，外观5层，实则9层。总高达67米多，直径30米。塔内设有楼梯，可拾级而上，人们可以在每一楼层上凭栏远眺，周围景色尽收眼底。

现存隋唐以后的楼阁式塔，多为砖石仿木结构。著名的如西安大雁塔、苏州虎丘塔、杭州六和塔、广州六榕寺塔、北京房山区良乡昊天塔等。它们的共同特点是：每层之间有较大距离，因此，塔身就像一座高层楼阁；每层塔身都砌出柱、额、门、窗，塔檐以砖块或石料建成斗拱；塔内建有木制或砖砌的楼梯，可供人自由上下。





西安大雁塔



西安小雁塔

密檐式塔。以这类塔的外檐层数多而得名。早期著名的密檐式塔，有河南登封嵩岳寺塔、西安小雁塔、云南大理千寻塔等。辽代以后，密檐式塔在华北、东北地区有较大发展，一直到明清仍续有修建。而在同时期的南方，则仍以楼阁式塔为主。密檐式塔的特点是：下部第一层塔身特别高，以上各层则塔檐层层重叠，距离很近，几乎看不出楼层。如嵩岳寺塔，建于北魏正光元年（520），它是中国现存最古老的砖塔。塔身总高 40 米，共分 15 层，其中第一层最高，有各种装饰。第二层起，各层高度递减，面阔渐缩。塔的外形古朴而流畅，显示了很高的艺术成就。

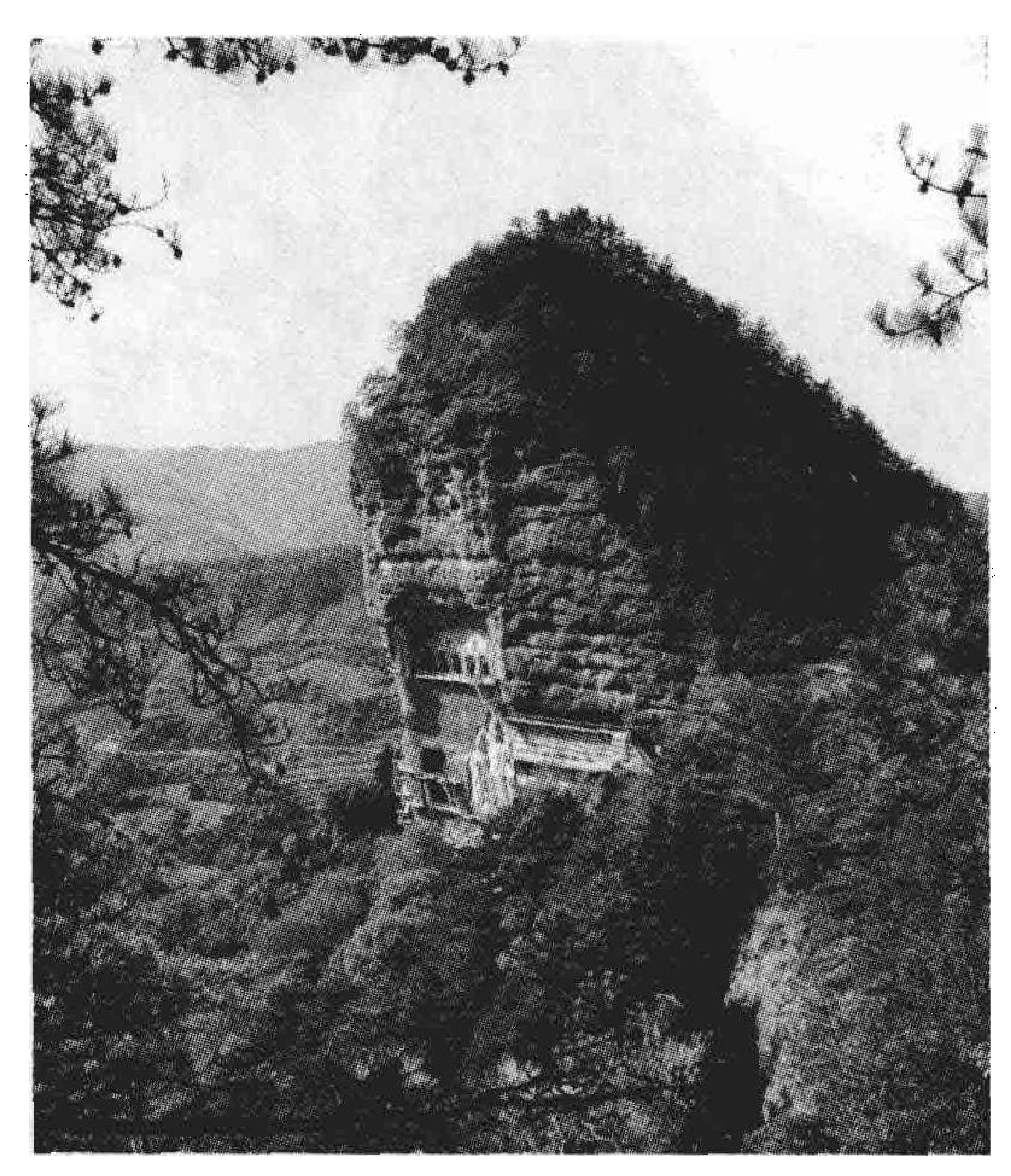
覆钵式塔。又称喇嘛塔或藏式塔，因为这种形式的塔为藏传佛教所常用。塔身是一个半圆形的覆钵，覆钵下建一高大的须弥座，覆钵上是巨大的塔刹。这种塔在元代开始流行，明、清时期继续发展。著名的有北京妙应寺白塔、北海琼岛白塔、五台山塔院寺白塔等。

金刚宝座塔。是仿照印度菩提伽耶的金刚宝座塔而建造的。其形式为：塔的下部为一方形巨大高台（即金刚宝座），宝塔上建有5个正方形密檐小塔。这类塔在明代以后陆续修建，但为数不多。具代表性的有北京真觉寺（俗称五塔寺）金刚宝座塔、碧云寺金刚宝座塔等。

六　佛教雕塑

佛教雕塑是佛教艺术的典型体现，它主要保存于历代开凿的洞窟和兴建的寺院中。东汉末年，笮（zé）融造佛寺，寺中“以铜为人，黄金涂身，衣以锦采”（《三国志·吴书·刘繇传》）。一般认为这是中国雕造佛像的最早记载。中国早期佛教造像中有不少是金铜像（用铜或青铜铸造，表面镏［liú］金），其造型基本仿照印度。

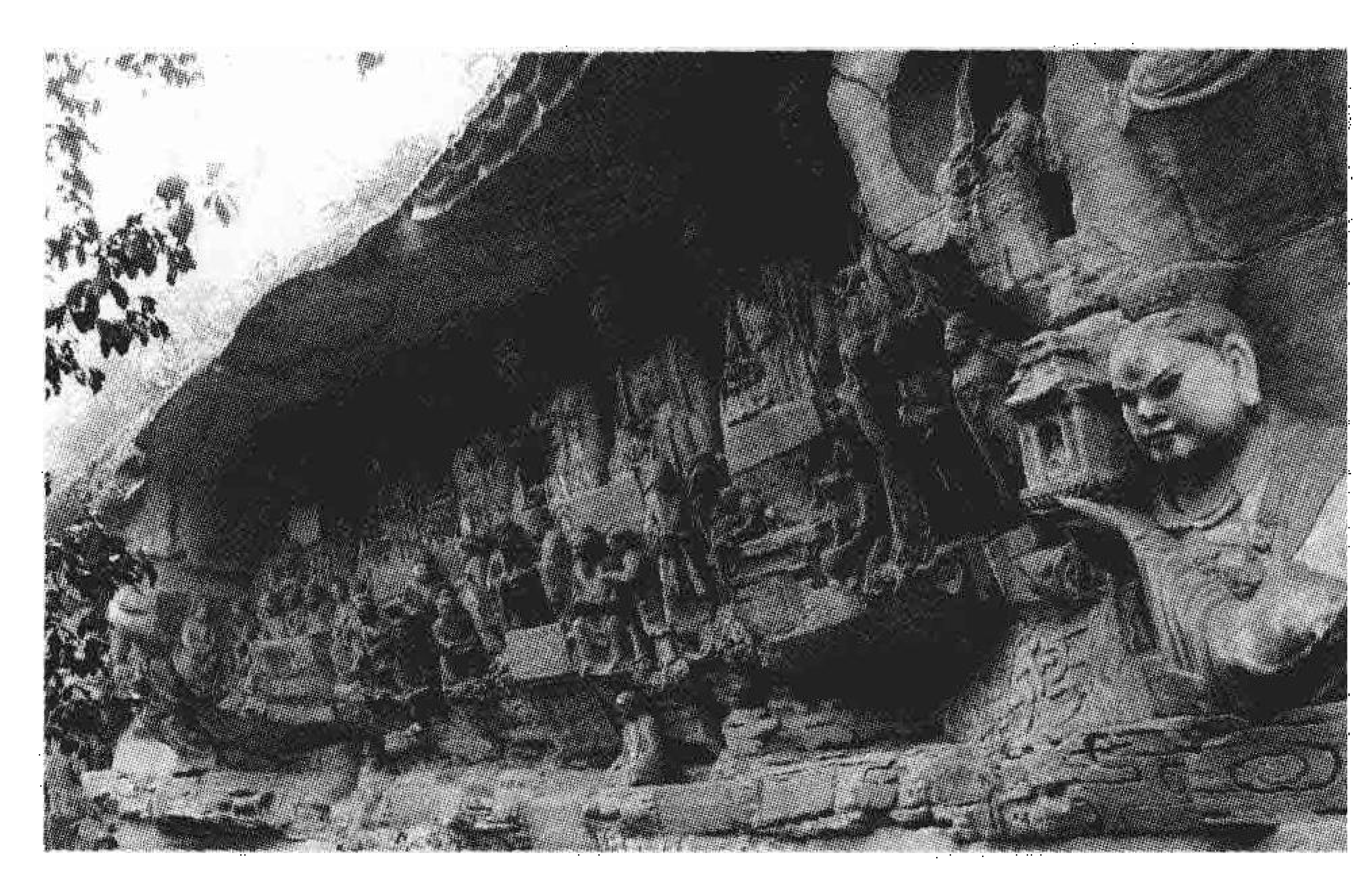
从东晋起，佛教造像开始进入它的昌盛期。后赵石虎建武四年（338）的金铜坐佛像，是国内有明确纪年的最早佛像（现收藏于美国旧金山市博物馆），标志着定型化的单身佛像的雕造已普遍出现。这时的佛像，已不是对印度佛像的单纯模仿，而开始具有了中国色彩。以东晋戴逵父子为代表的雕塑家，曾致力于中国式佛像的创作。相传戴逵在会稽山阴灵宝寺作阿弥陀佛像和两旁菩萨像，初步完成后，他隐坐幕后，细心听取各种议论，然后以3年时间反复修改，一座完美的雕像终于面世。



麦积山石窟外景

除了单身造像外，魏晋南北朝时期还大兴凿窟造像之风。国内现有石窟遗存约100多处，它们分布于历史上佛教传播的重要地区，其中享誉中外的有新疆拜城克孜尔石窟、吐鲁番柏孜克里克石窟，甘肃敦煌莫高窟、永靖炳灵寺石窟、天水麦积山石窟，山西大同云冈石窟，河南洛阳龙门石窟、巩县石窟，河北邯郸响堂山石窟，四川大足石窟，云南大理剑川石窟等。

石窟艺术是建筑、雕塑、壁画三者的有机结合体，而雕塑是石窟的主体。石窟雕塑的题材，主要是佛像（包括各种佛、菩萨、罗汉、护法像）、佛经故事（本生故事和佛传故事）、供养人（出资造像者）像等。中国佛教雕塑的艺



大足石刻·父母恩重经变图

术风格，随着时代的发展而演变，具有鲜明的、时代的、民族的和地区的特点。

公元3世纪，印度佛教艺术沿着“丝绸之路”传入新疆地区，形成龟兹石窟体系和于阗佛寺艺术，我们称之为“西域佛教艺术”。西域造像通常技法简明古朴，比例适度，面相丰圆，肢体雄健，神情娴静恬适，衣纹质感较强。这表明它较多地受了印度佛教艺术的影响。西域佛教艺术东渐玉门关内，便形成凉州佛教艺术。

5世纪中叶，北魏统一北方，开始在平城（今山西大同）雕凿云冈石窟。云冈石窟的造像艺术集中体现在昙曜（yào）主持开凿的5个洞窟中。由于当时佛教艺术传入中原地区时间不长，开凿昙曜5窟的基本力量又是来自西部凉州的工匠，所以其中仍保留着较多的印度艺术风格。佛像外穿袒露右肩的袈裟；衣纹或为平行、隆起的粗线条，或为细密贴身的平行弧线；面相浑圆，细眉长目，深

眼高鼻，嘴角露出淡然微笑；两肩齐亭，胸部厚实。菩萨像则上身袒露，胸前佩戴项圈、璎珞（yīng luò）（贯穿珠玉而成的装饰品）。

昙曜5窟之后的云冈其他石窟，开始出现中国化的倾向。洞窟平面由马蹄形变为方形，有前、后室；造像中大型佛像减少，而题材有所增加；佛像的面相由圆形趋于长圆，躯体健壮适中；服装衣纹简化。这与孝文帝太和（477— 499）初年着手的汉化改革相适应。孝文帝迁都洛阳（494）后，云冈石窟的造像更趋汉化。佛像面相清瘦，颈长，削肩，躯体修长，服装以褒衣博带式为主。

北魏时期的龙门石窟，其造像受南朝戴逵为代表的秀骨清相风格影响，褒衣博带，性格爽朗，神采飘逸。北齐时期的龙门石窟造像与曹仲达的“曹衣出水”风格类似，服装轻薄，以波浪式线条显示。隋代龙门造像趋于华丽，佛像戴宝冠，菩萨饰璎珞；飞天迎风翱翔，衣带飘舞，富有动态之美。

唐代是我国雕塑艺术灿烂辉煌的时代。雕塑作品奇艺骈罗，精美绝伦，雕塑技术圆熟、洗练，充分体现出雄健奔放的时代气息。

龙门石窟的开凿，在唐高宗、武则天时期达到极盛。奉先寺大像卢舍那佛是龙门石窟中规模最大的造像。大像始凿于唐高宗时期，至武则天时期完成。卢舍那佛是释迦牟尼的报身佛，意思是光明普照。武则天自称她做皇帝符合佛的旨意，所以有意通过佛像的雕造来体现自己的权威。

卢舍那佛坐像，通高 17 米多，位于石窟中央。佛像仪表堂堂，比例匀称；丰颐秀目，表情慈祥而恬静；嘴角微翘，显出微微笑容；头部稍下倾，目光好像在关注着芸芸众生。佛的温雅、敦厚的人间形象，使人感到亲近；而崇高神秘的宗教效果，则令人心生敬畏。

唐玄宗时期，是中国佛教造像的黄金时代。这时期的造像，圆润丰腴，体形健美，宽妆高髻，充满生命的活力，达到前所未有的成熟和完善，充分体现盛唐时期人们的审美观念。我们从龙门石窟、佛光寺彩塑、敦煌彩塑等现存作品中，可以想见当时佛教艺术舞台上雕塑家们各领风骚的景象，令人叹为观止。

甘肃敦煌和天水麦积山，因石质疏松，不宜凿刻，艺术家们便匠心独运，改为彩塑（在泥塑上涂以颜色）。莫高窟的北魏时期敦煌彩塑，同样经历了逐渐接受中原文化、不断汉化的过程。隋代彩塑技术日臻成熟，手法细腻精巧，佛像已明显汉化。唐代，彩塑艺术进入全盛时期。它把西来的佛教艺术与汉文化加以圆满结合，创造出更多、更有价值的作品。初唐的塑像丰满而生动，身体曲线流畅，富于节奏的变化，使隋代开创的彩塑形象趋于成熟。盛唐的塑像更是精美无比。如莫高窟第 45 窟的菩萨塑像，袒露胸臂，体态优美，轻薄的长裙紧贴身体，脸上露出细微的笑容。无论是柔美的表情，还是端庄的姿态，都淋漓尽致地表现了善良、温柔的东方女性特点。而同窟的天王却显得刚健、勇猛。两者的鲜明对照，给人以特别深刻的艺术

感受。

由于泥塑、木雕的艺术手段与金石雕刻相比，更能有效地施展雕塑家的艺术天才，而且取材方便，易于在全国范围内推广。因此，唐宋以后，各地寺庙都盛行泥塑或木雕佛像，洞窟石刻造像逐渐被取代。

西藏佛教的雕塑多以青铜为材料，以失蜡法铸造。最珍贵的金属神像往往以 8 种合金制成。雕塑题材多具藏传佛教自身特点，表现密教的有关教义。如观音像作男身（汉地常作女相），罗汉为 16 罗汉（汉地多为 18 罗汉），吉祥天母面目狰狞，怖畏金刚凶险恐怖。又如有所谓“欢喜佛”双身像的制作。

西藏日喀则扎什伦布寺内现在保存着世界最大的一尊铜佛像。这尊佛像名强巴佛（未来佛），它完成于 19 世纪班禅曲吉尼玛（1883—1937）时。佛像通高近 27 米，据说当年为铸这一佛像，耗费紫铜 23 万斤，黄金 8 000 多两，珍珠 300 多颗，还用去钻石、珊瑚、琥珀等无数。

第十章

佛教寺院和四大名山

一 佛教寺院

殿堂是佛教寺院的主要建筑。殿，用于供奉佛像、菩萨像；堂，是僧众修行和起居的地方。汉地佛教自明代起，殿堂的建筑开始定型化，即通常在南北的中轴线上依次建有山门、天王殿、大雄宝殿、法堂、藏经楼。在它们的左右两侧建有伽蓝殿、祖师殿、观音殿、药师殿等配殿。寺院的两侧为僧众的生活区域。

佛寺大门称为“山门”，因为寺院通常建于山林深处。山门一般有 3 座，盖成殿堂式，称“山门殿”或“三门殿”。殿内两侧塑造两大金刚力士像，面目狰狞，头戴宝冠，赤裸上身，手执金刚杵。金刚杵是古印度最坚固的兵器；由两金刚力士共同把守山门，守护佛法，显示出佛门的威武、森严。

山门之后，便是天王殿。殿中央面南供奉弥勒佛。弥勒佛是佛教所说的“未来佛”，释迦牟尼曾预言他将在数百万年后成佛。唐以前的弥勒造像，大多以菩萨形象出现，头戴宝冠，身着天衣，颈披璎珞。唐以后的弥勒佛形象取材于中国五代时的布袋和尚，从而有重大变化。布袋和尚名叫契此，身材矮胖，常携布袋，随处坐卧，教化大众。临终时他说了一偈：“弥勒真弥勒，分身千百亿；时时示世人，世人自不识。”此后，人们便认为他是弥勒菩萨的化

身，加以供奉，形象特征是袒胸凸肚，光头大耳，笑容可掬。弥勒佛的背后，面北供奉韦驮。韦驮是守护寺院的佛教天神，一般被塑成身穿古将军服，手持金刚杵的威武形象。

天王殿的左右两旁供的是穿甲戴胄的四大天王像。这四大天王指的是：东方持国天王，能守护国土，全身白色，手持琵琶；南方增长天王，能令他人增长善根，全身青色，手执宝剑；西方广目天王，全身红色，手中绕缠一龙；北方多闻天王，既是北方的守护神，又是财富之神，全身金色，着七宝金刚庄严甲胄，戴金翅鸟宝冠，手持雨伞。上述形象都是元、明以后经过汉化而逐渐形成的，他们手中的法器分别表示风调雨顺的职能。

天王殿之后便是大雄宝殿，又称大殿，它是寺院的正殿。“大雄”，是对释迦牟尼的尊称。殿内主要供奉的是释迦牟尼像，但因时代崇尚变化的原因，实际情况比较复杂。一般大雄宝殿中央是释迦牟尼的坐像或立像，两旁是他的两个大弟子迦叶和阿难的立像。宋以后，大型佛殿也有供奉三尊佛像的，其供奉方式有两种：一是供“三身佛”，二是供“三世佛”。三身佛，指一佛所具的三身，即法身佛（体现佛法的佛本身），名毗卢遮那佛；报身佛（以佛法为依据，经修习而获佛果之身），名卢舍那佛；应身佛（为超度众生而应化之身），即释迦牟尼佛。供三身佛的，一般中间为法身佛，左侧为报身佛，右侧为应身佛。三世佛，有横三世和竖三世之分。横三世佛是从空间上说的，在大殿

中的位置通常为：中间是众生世界的释迦牟尼佛（两旁可置文殊、普贤两菩萨）；左侧是东方净琉璃世界的药师佛（两旁可置日光、月光两菩萨）；右侧是西方极乐世界的阿弥陀佛（两旁可置观音、大势至两菩萨）。竖三世佛是从时间上说的，在大殿中的位置通常是：中间为现在佛，主现世，指释迦牟尼佛；左侧为过去佛，主前世，指燃灯佛；右侧为未来佛，主来世，指弥勒佛。

一般寺院大殿的两侧还供有罗汉。五代以前佛教所传多为16罗汉，五代起绘画罗汉之风盛行，画家据己所需又平添两尊，成18罗汉。

有的寺院在大殿佛像的背后塑有南海观音像。塑像上的观音菩萨立于海岛之上，手持柳枝、净瓶，四周作救度八难的景象。观音又名观世音，由于她大慈大悲，能救度一切众生于危难、困苦之中，所以备受崇奉，隋唐以后已获得社会的普遍信仰，其形象也由男性逐渐演化成美丽善良的女性。

大殿之后是法堂（或称讲堂），是演说佛法、归戒集会的地方。法堂内除安置佛像外，还设立法座和讲台。台下设香案，两侧置听法者席位。

藏经楼是寺院图书馆，一般不对外开放。

僧众在寺院中的生活必须受佛教有关制度的约束，不能违反寺院的清规戒律。

寺院僧众指全部男女出家人，分比丘、比丘尼、沙弥、沙弥尼4类。比丘是指出家后受过具足戒（大戒，250条）

的男僧，俗称和尚[1]。比丘尼是指出家后受过具足戒（348条）的女僧，俗称尼姑。沙弥、沙弥尼是指只受沙弥戒（10条）或沙弥尼戒（10条），而未受具足戒的男、女出家者。没有出家的佛教信徒统称居士，一般不住寺院。

寺院为方便管理，内部也有一套完整的人事制度。象征性的职务（序职）由德高望重者担任，实际职务（列职）则根据需要而设。全部僧职可以分为3个等级：监院、首座等少数寺院首脑为第一级；维那、典座等中层主管人员为第二级；饭头、菜头、火头、水头等属于第三级，他们管理日常具体事务。

根据规定，出家后僧尼必须身穿统一的服装。比丘通常有3种衣服。一名五衣（内衣），用5条布缝制而成，于日常作业和就寝时穿；二名七衣（上衣），用7条布缝制而成，于礼诵、听讲时穿；三名大衣，用9条布以至25条布制成，遇有礼仪或外出时穿。这3种衣服统称为袈裟。

印度佛教不许出家人自行耕种，认为锄头入土会杀害蚯蚓、蚂蚁等生灵；又规定出家人以乞食为生，一日两餐，中午以后不再进食，叫作“过午不食”。唐代禅师百丈怀海根据中国社会的特点，订立《清规》，号召僧众参加各类生产劳动，提倡“一日不作，一日不食”，实现寺院的自给自足。由于体力劳动的繁重负担，寺院逐渐废除“过午不食”

---

① 和尚，原意为“亲教师”，即有学问的出家人。在中国一般是对佛教师长的尊称。后演为佛教僧人的俗称。

的戒条，但素食的习惯基本保持了下来。

僧众的寺院生活，还包括学习各种佛教知识，勤于佛教修行和参加法事活动。

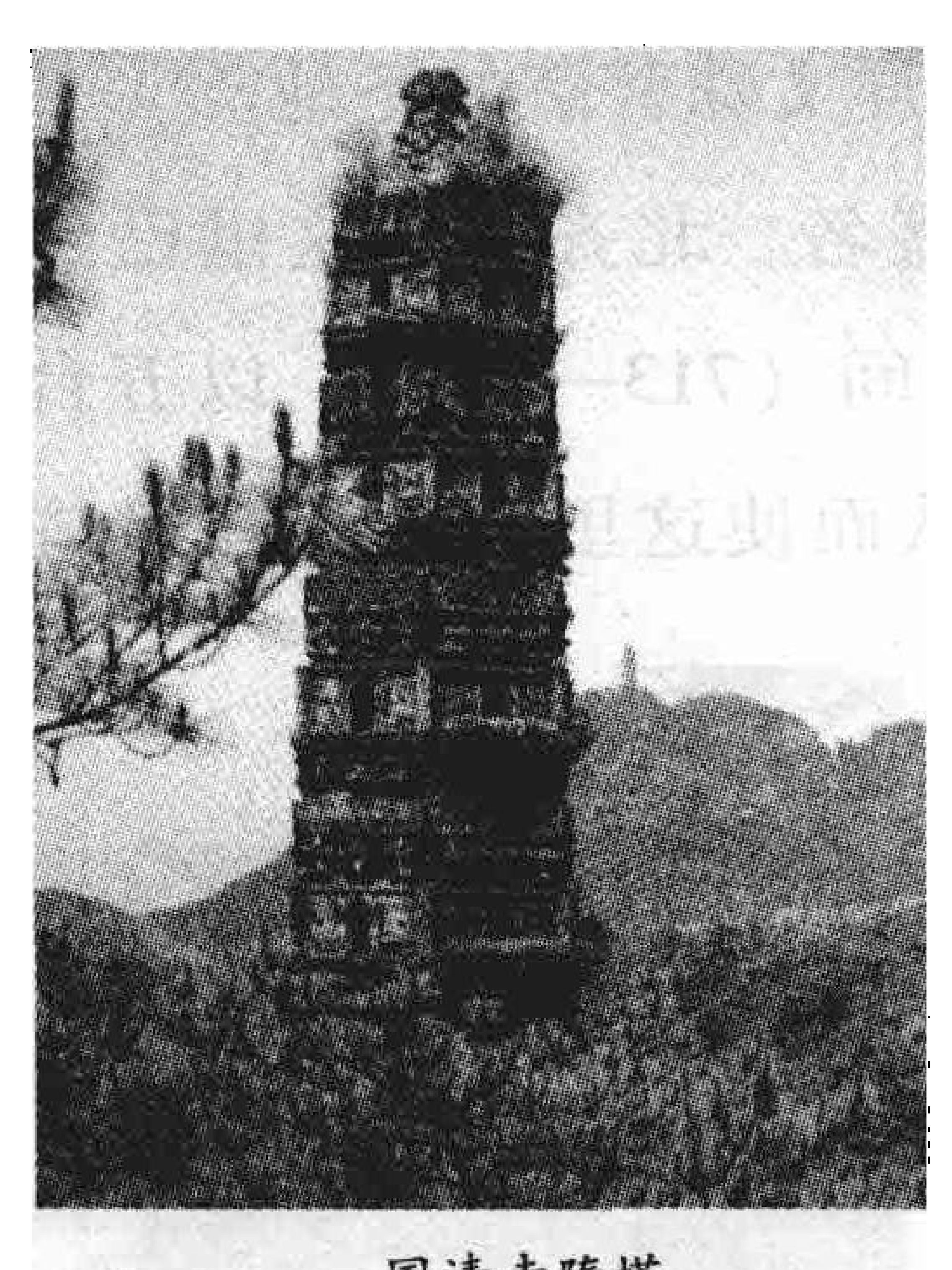
明末以来，僧众生活每天有“五堂功课、两遍殿”。两遍殿，指早殿和晚殿；五堂功课，指念诵5种经文。早殿也称早课，内容是念诵《楞严咒》、《心经》等。念诵时全寺僧众齐集大殿，念诵过程中配有歌赞。晚殿也称晚课，内容是诵《阿弥陀经》和念佛名；诵《大悲咒》、《大忏悔文》和礼拜88佛；再诵《蒙山施食》仪文。据说，《楞严咒》有息灾灭祸的功效，《大悲咒》是观音菩萨解救众生的根本手段，《心经》是《大般若经》的核心，《阿弥陀经》是净土信仰的基本经典，《大忏悔文》叫人消除宿业不造新罪，《蒙山施食》相传为甘露法师于蒙山（今四川雅安）所集施食饿鬼的礼仪文字。

僧众自我修行的重要方法之一，是忏法。它通过僧徒念经、拜佛等仪式，忏悔自己以往罪业，并发愿今后勤于修行。忏法也用于为死者忏悔罪业，济度亡灵。

近代以来，念佛和参禅也是寺院僧众的基本修行内容。凡于7日之中，专心参究，或专心持名念佛，称之为“打七”。禅宗的集体打七又叫“打禅七”，通常于冬天进行，时间可以是一七（一个七日）或二七（两个七日），乃至十七（十个七日），根据需要而定。净土宗的打七叫作“打净七”，主要是开展集体念佛活动，只念阿弥陀佛，伴以木鱼之声。

二　四大名山

唐代以后，禅宗和尚为了寻师问道，终年奔走于青山绿水之间。在这一过程中，一些名山大寺逐渐成为参访的中心。至南宋宁宗（1195—1224 年在位）时，根据大臣史弥远的奏请，制定江南禅院等级，出现“五山十刹”。五山十刹指五座名山，十大名寺，它们是：余杭径山的兴圣万福寺，杭州灵隐山的灵隐寺，杭州南屏山的净慈寺，宁波天童山的景德寺，宁波阿育王山的广利寺；杭州中天竺的永祚寺，湖州的万寿寺，江宁的灵谷寺，苏州的报恩光孝寺，奉化的雪窦资圣寺，温州的龙翔寺，福州的雪峰崇圣寺，金华的宝林寺，苏州的云岩寺，天台的国清寺。



国清寺隋塔

随着佛教的式微和禅宗特色的消失，到明代时，五山十刹中的大部分寺院已走向衰落，“四大名山”开始取代它们的地位，成为禅僧和一般佛教徒参拜的中心。四大名山是指：山西五台山，浙江普陀山，四川峨眉山，安徽九华山。

五台山位于山西五台县东北，方圆 300 公里。层峦叠



五台山文殊菩萨像

嶂，五峰高耸，峰顶平坦宽广，有如平台，故名“五台”。五台中以北台为最高，海拔 3 000 多米。由于山势高峻，终年气温较低，即使盛夏也不觉暑气，所以又名“清凉山”。在晋代所译的 60 卷本《华严经》中，曾说到东北方向有座清凉山，文殊菩萨①及其 10 000 眷属常住在这里。唐代所译《文殊师利陀罗尼经》中也有类似之说。因此，五台山长期以来就成为佛教徒参礼朝拜文殊菩萨的圣地。

早在北魏时，五台山已享有盛名。北齐时，这里已建起大小寺庙 200 余座。唐代开元年间（713—741），以五台山为中心的文殊信仰盛极一时，从而使这里的寺院建筑规模又有较大的发展。元代和清代推崇密教，在五台山兴建了大量密教寺院。清王朝还曾强行将 10 座显教寺院改为密教寺院，责令汉僧改修藏传佛教。近代以来，五台山佛教渐趋衰退，但现存寺院仍有 50 余座。



五台山南禅寺大殿

现存五台山著名寺院中，显通寺、佛光寺、南禅寺是全国重点文物保护单位；塔院寺、菩萨顶、殊像寺、罗

① 据说，文殊菩萨专司“智慧”，其塑像多骑狮子，手持宝剑，表示智慧、威武。

睺（hóu）寺、广仁寺、碧山寺、金阁寺、广宗寺、观音洞等被列为全国重点保护寺庙。这些寺庙所保存的大量建筑、雕塑、碑刻、佛经，都具有很高的文化艺术价值。

普陀山是浙江近海的一个小岛。岛上奇峰叠翠，林木葱茏；海上碧波浩渺，鱼帆点点；天空云蒸霞蔚，气象万千。这里素有“南海圣境”、“海天佛国”的美誉。



海天佛国普陀山

据说，唐大中元年（847）有一名印度僧侣来到这里，在潮音洞前目睹观音现身说法，于是就定居下来。因佛经上有“观音住于南印度海中普陀洛伽山”之说，所以人们便借用“普陀”二字来命名这一小岛。后梁贞明二年（916），日本僧人慧锷从五台山请得观音菩萨像，回国途中，船驶经普陀山，为风浪所阻，于是在岛上建起“不肯去观音院”。北宋以后，观音信仰日盛，凡航海途经这里的，都要朝拜观音，祈求旅途平安。作为观音道场，普陀山的寺院建筑迅速增加，至清末，已有大小寺庙200余座，僧尼数千。近代以来，不仅国内佛教信徒常不远万里而来，

日本、朝鲜、东南亚各国的佛教徒也纷纷慕名前往。

普陀山寺院以普济寺、法雨寺、慧济寺三大寺为主体。三大寺规模宏大，殿宇巍峨壮观，是我国清初建筑群的典型代表，保存了大量珍贵的历史文物。每年阴历二月十九、六月十九、九月十九，是纪念观音菩萨的重要节日，届时各大寺都要举行隆重的宗教活动，香火极旺。普陀山还是游览避暑的胜地。岛上有风景点 20 多处，如潮音洞、梵音洞、百步沙、千步沙等，各有特色。

峨眉山在四川峨眉市境内。因山势逶迤，如螓首峨眉，细而长，美而艳，故而得名。相传它是普贤菩萨①显灵说法的道场，早在晋代已建有佛寺。至宋代，民间多次盛传普贤在这里显示瑞相，引起朝廷重视，命人入山造像，安置寺内。明朝时期，峨眉山佛教达到鼎盛，百里山峦，寺院多达 70 余座；红墙碧瓦，掩映于翠绿丛中。

峨眉山现存重要寺院，有报国寺、万年寺、伏虎寺、光相寺等。报国寺是山下最大的寺院，其前殿有明代铸造的紫铜华严塔一座，高 7 米，14 层。塔身铸有佛像 4 700 余尊，并刻有《华严经》全部经文。万年寺是山上最大的寺院，其

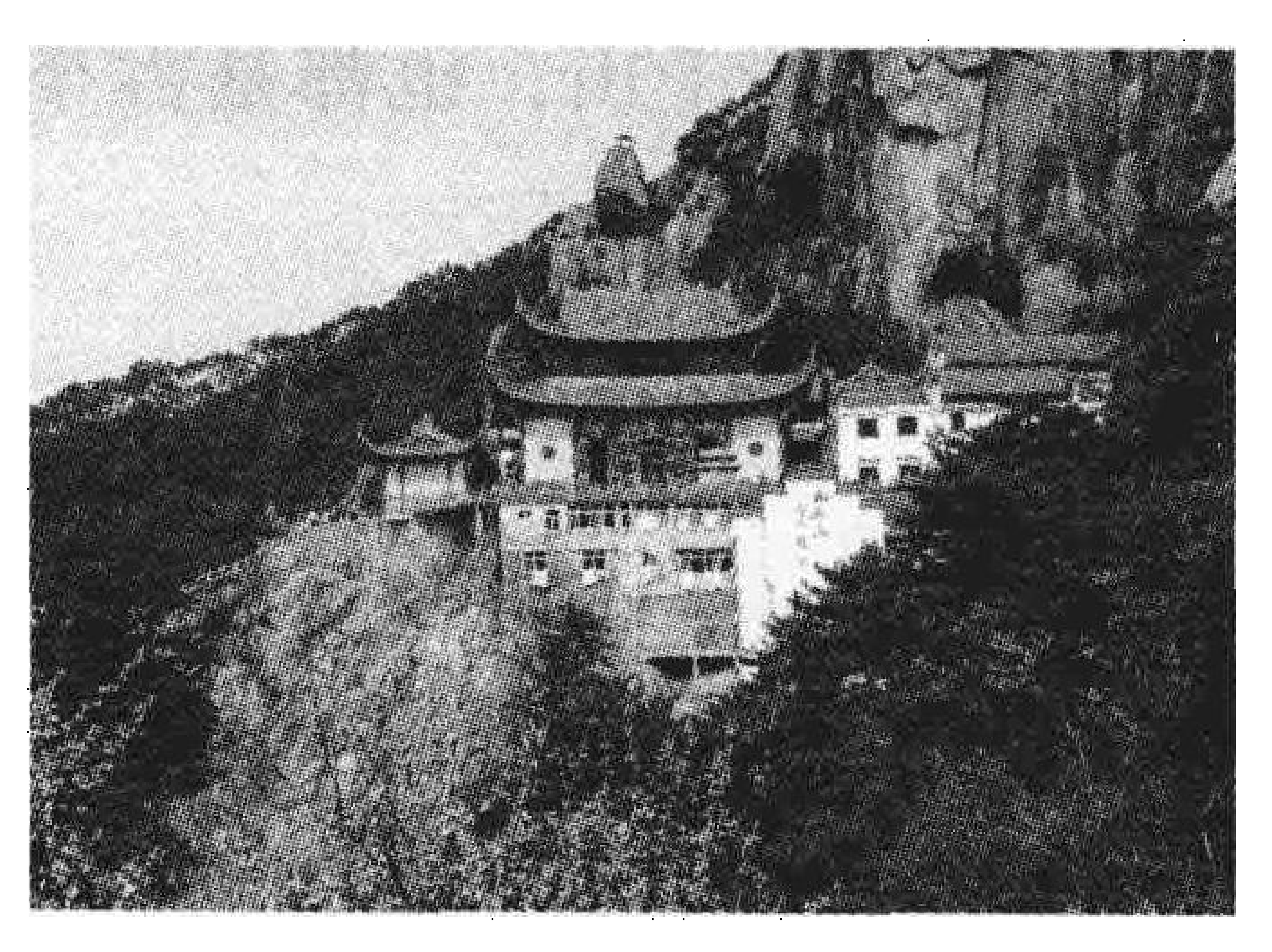


峨眉山报国寺

① 普贤菩萨，相传他致力于弘扬佛教，塑像多为骑白象状。

砖殿正中置放北宋太平兴国五年（980）铸成的普贤菩萨铜像一尊，连同坐骑白象通高7米多，总重62吨。普光殿建于峨眉山的金顶。这里有云海、日出、宝光三大奇观。宝光也就是所谓“佛光”。每当风和日丽之时，人们可以从山顶见到五彩光环显现于云际，身若置于光环之中。这是因光线折射而形成的一种奇特的自然现象。

九华山在安徽青阳县境内。因该山有九座山峰高出云层，犹如莲花，故得“九华”之名。山中多怪石、清泉、苍松、翠竹，景色宜人，寺庙星罗棋布，早有“东南第一山”、“东南佛国”、“佛国仙城”的美称。



安徽九华山

九华山佛教历史，以唐肃宗至德年间（756—758）化城寺的创建为发端。据唐代费冠卿《九华山化城寺记》载，是年，乡绅诸葛节等人共同出资，为新罗修行者金乔觉伐木筑室，建造寺庙。金乔觉去世后，其肉身经久不腐，且多处与佛经所载地藏菩萨[①]瑞相相似，因而被看作地藏的化身。从此，九华山也就被视为地藏显灵说法的道场。

中唐以后，九华山陆续建成多处寺庙。明清两代是该

① 据说，地藏曾受释迦牟尼嘱咐，要他在弥勒降生之前济度众生。于是他发下誓愿，一定要在度尽众生、拯救诸苦之后才成佛。其塑像右手持锡杖，表示爱护众生；左手持如意宝珠，表示使众生之愿满足。

山佛教的极盛时期，大小寺庙鳞次栉比，达100多座。据《九华山志》记载，各地佛教徒为礼拜地藏菩萨，求其保佑，往往“数千里接踵而至”，香火之盛，甲于天下。现在九华山尚有寺庙近80座，其中以化城寺为中心。该寺依山而建，气度恢宏，庄严古朴。其他著名寺庙有祇园寺、万年寺、东崖寺、甘露寺、百岁宫等。此外还有月身宝殿（俗称肉身塔），殿内有7级木质宝塔，高约17米，每层有佛龛8座，供奉地藏金色坐像。

在四大名山之外，江浙一带的天台山、天童山、雁荡山、栖霞山、虎丘山、狼山，江西的庐山，湖南的衡山，陕西的终南山，云南的鸡足山，辽宁的千山，也都是古今著名的佛教圣地。

三　佛教节日

佛教在中国传播过程中，一些宗教仪式与传统的民间风俗相结合，逐渐形成名目繁多的宗教节日。每逢这些节日，寺院和民间通常要举行各种纪念活动。这些民族化的佛教节日，主要有佛诞节、盂兰盆节、佛成道节等。

佛诞节也称浴佛节，是纪念释迦牟尼诞生的节日。汉地佛教以阴历四月初八为佛诞节。据佛教传说，释迦牟尼诞生时，有9条龙喷出香雨为他沐浴。因此，在佛诞节时，寺院要举行浴佛法会。浴佛仪式，先是在大殿或露天设一

水盘，在水盘中心的莲台上供奉太子（释迦牟尼）立像。这一太子立像高约数寸，作童子形，右手指天，左手指地。因为据说太子降生时，曾以此姿势说："天上地下，唯我独尊。"然后在住持的率领下，全寺僧侣上殿，持香跪拜，唱浴佛偈，同时一一以香汤沐浴太子像。所谓香汤，是以旃（zhān）檀、紫檀、郁金、龙脑、沉香、麝香、丁香等天然香料制成的香水。浴佛节上，还要以各种鲜花供奉释迦牟尼佛，并举行盛大的诵经法会。

云南上座部佛教庆祝佛诞节的活动，与民族传统的相互泼水祝福形式相结合，形成独特的"泼水节"。泼水的本意是除旧迎新，洗去一年的尘垢，达到消灾免祸、人人幸福的目的。泼水节的时间，是傣历六月十五日前后（公历四月中旬的某天），历时数天。节日期间，傣族男女老幼身穿盛装，于寺院内堆沙造塔，围塔而坐，听僧侣诵经。然后往佛像上泼洒用香花浸泡过的清水，为佛洗尘，叫作"浴佛"。浴佛完毕，青年男女走上街头，端着脸盆或提着水桶，互相泼水祝福。有的还举行赛龙舟等庆祝活动。

藏传佛教纪念释迦牟尼诞生的节日，称作萨噶达瓦节。时间是在藏历每年四月十五日，这一天，蒙藏地区僧众要举行隆重的宗教活动，礼佛诵经。

盂兰盆节即盂兰盆会，是与佛诞节同样重大的节日。这是汉地佛教每年阴历七月十五日为追荐祖先亡灵而举行的隆重法会。盂兰是梵语音译，意为解救倒悬之苦；盆是汉语。盂兰盆，意思是用盆钵之类的器皿盛装食物，供佛

奉僧，以解救倒悬之苦。据说，举办这种法会，可以解救祖先亡灵于极度痛苦之中。按《盂兰盆经》上说，释迦牟尼有弟子名目连，号称“神通第一”，他以天眼看见亡母坠在饿鬼道，受尽苦难。目连无能为力，便向释迦牟尼哀告，请求救度。释迦牟尼就让他在七月十五日这一天，备百味饮食，供养十方僧众，这样便可使七世父母和现生父母在厄难中脱离饿鬼道。

梁武帝曾在同泰寺首次设盂兰盆斋供养僧众。唐代对盂兰盆节相当重视，仪式隆重壮观。届时长安城内各寺庙都竞相制作花腊、花瓶、假花果树等，并在殿前陈设供品，伴以音乐仪仗，以助庄严。宋代寺院举行盂兰盆会，开始改供养僧众为施食饿鬼。在寺院募得施主钱米后，僧众就为他们诵经，以荐度亡灵。当时佛教吸取道教中元节的说法，称七月十五日为“中元节”，从此中元节也就与盂兰盆节合二为一了。同时，随着宗教色彩的淡化，民俗化的程度逐渐提高，后来出现了放河灯、焚法船之类的活动。

佛成道节，是纪念释迦牟尼在菩提树下觉悟成佛的节日。汉地佛教一般以阴历十二月初八为佛成道的日子。因为十二月为腊月，所以这一天称作“腊八”，佛成道节也就是腊八节。按汉地佛教传说，释迦牟尼觉悟成佛之前，曾苦行6年，最后因饥饿和疲劳过度而难以支持。善良的牧女看见释迦牟尼昏倒在地，急忙将自己所带的杂粮和摘采的水果，用泉水熬成乳糜状的粥，亲手喂给他吃，使他在腊月八日成佛。汉地佛教徒为纪念这件事，每当腊八这天，

要在寺院举行隆重祝圣法会，并效仿牧女做法，熬粥供佛，此粥称作“腊八粥”。宋以后，这一纪念方式传入民间，逐渐演变成为民间习俗，迄今未改。腊八粥通常以香糯、花生、芝麻、绿豆、红豆、杏仁、栗子、红枣之类为原料，用文火慢慢煮熟熬烂成糊状。

除了上述几个主要节日，汉地佛教还以阴历二月初八为佛出家日，二月十五日为佛涅槃日，届时各地寺院也要举行纪念仪式。

此外，在汉地佛教流传地区，还有一些纪念其他佛或菩萨生日的节日。如：正月初一是弥勒佛的诞日，二月十九日是观音菩萨的诞日，二月二十一日是普贤菩萨的诞日，四月初四是文殊菩萨的诞日，六月十九日是观音菩萨的成道日，七月十三日是大势至菩萨的诞日，七月三十日是地藏菩萨的诞日，八月二十二日是燃灯佛的诞日，九月十九日是观音菩萨的出家日，九月三十日是药师佛的诞日，十一月十七日是阿弥陀佛的诞日等。一般说来，寺院比较注重佛诞节、盂兰盆节等规模大、影响大的节日；而就个人信仰来说，在家信徒则往往比较重视观音菩萨、弥勒佛以及阿弥陀佛的纪念日。

［Ｇｅｎｅｒａｌ Ｉｎｆｏｒｍａｔｉｏｎ］
书名＝中国的佛教
作者＝潘桂明著
页数＝１６５
ＳＳ号＝１２７１７６３２
出版日期＝２０１１．０１